

النظر والعمل

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

الدكتور
أبو يعرب المرزوقي

الدكتور
حسن حنفي

دار الفكر
دمشق - سورية



دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

النظر والعمل

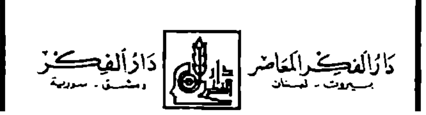
والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن
/أبو يعرب المرزوقي، حسن حنفي.- دمشق: دار الفكر؛
بيروت دار الفكر المعاصر ٢٠٠٣ .- ٣٦٠ص؛
٢٠سم.(حوارات لقرن جديد).
١- ٣٠٣,٤٠٩٥٦ م ر ز ن ٢ -١٩١ م ر ز ن
٣- العنوان ٤-المرزوقي ٥- حنفي ٦- السلسلة
مكتبة الأسد

الدكتور أبو يعرب المرزوقي
الدكتور حسن حنفي

النظر والعمل

والمأزق الحضاري
العربي والإسلامي الراهن





الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٥
الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٦٤٠,٠٣١
الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-447-6
الرقم الدولي للحلقة: ISBN:1-59239-096-X
الرقم الموضوعي: ٣٠١
الموضوع: مشكلات الحضارة
السلسلة: حوارات لقرن جديد
العنوان: النظر والعمل
التأليف: د. أبو يعرب المرزوقي
د. حسن حنفي
الصف التصويري: دار الفكر – دمشق
التنفيذ الطباعي: المطبعة العلمية – دمشق
عدد الصفحات: ٣٦٠ صفحة
قياس الصفحة: ١٤ × ٢٠سم
عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ – ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
e-mail: info@fikr.com

الطبعة الأولى
ذو القعدة ١٤٢٣هـ
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٣م

المحتوى

كلمة الناشر

طالما أرقتني حالة الانفصام بين النظر والعمل التي أواجهها كلما دعيت إلى محاضرة أو ندوة أو مؤتمر أو مقابلة إعلامية، تستعرض المشكلات ذاتَها، وتقترح لها الحلولَ وتخرج بالتوصيات نفسِها؛ تكررها ولا تمل..

حتى إنني استخرجت يوماً من محفوظات الجامعة العربية قراراً صادراً عام ١٩٤٨ حول أهمية احترام حقوق الملكية الفكرية، وخطر استباحتها على مستقبل الثقافة والإبداع.. لو أنه استبدَل بتاريخه الموغل في القدم، تاريخ اليوم، لما أحس أحد بقدمه، على الرغم من تبدل طرائق التعبير بين اليوم والأمس الغابر.

وتساءلت يوماً إثر انفضاض ندوة، وإشادةِ بيانها الختامي بالتوصيات العظيمة التي خرجت بها: هل أضافت جديداً إلى نظائرها التي سبقتها غير اختلاف الصياغة البيانية للمضمون ذاته؟! هل ستكون أوفر حظاً من سابقاتها التي أخذت طريقها إلى خزائن المحفوظات في كهف تخلد فيه إلى نوم عميق؟! ولماذا تنتهي ندواتنا بإصدار البيان الختامي والتوصيات، يتبادل بعدهما المشاركون والمنظمون التهاني بنجاح الندوة، والشكر على تجشم عناء الحضور وكرم الضيافة، في حين يبدأ العمل في المجتمعات المتقدمة، إثر انفضاض الندوة، حيث تشكل له لجان للمتابعة، والأجهزة الإدارية اللازمة لتنفيذ ما نجم عنها من التوصيات؟!..

وقلت لمحدثتي الإعلامية يوماً، وهي تسألني الأسئلة ذاتها للمرة

الخمسين عن أزمة الكتاب: لقد ملّت الأزمةُ نفسُها، وأحسَّت بكثير من الخزي والمهانة من تكرار العرض وندرة الطلب، مثل سلعةٍ تجاوزها الزمن، مستبدلاً بها جديداً له ظروفه وأزماته ومشكلاته الجديدة، بمعنى أن الأزمة تأتي وتذهب من دون فعل اجتماعي يذكر.

هل فقدت أمتي فعاليتها، منذ أن دخلت في نفق التخلف، فأصبحت كالكَلِّ على مولاه، أينما يوجهه لايأتِ بخير؟!

هل فقدت القدرة على الربط بين الفكرة وتحقيقها، فباتت لاتفكر لتعمل، بل لتقول كلاماً مجرداً يعوزه المنطق العملي؟!

((إننا -كما يقول مالك بن نبي- أحوج مانكون إلى هذا المنطق العملي، لأن العقل المجرد متوافر في بلادنا، غير أن العقل التطبيقي يكاد يكون معدوماً)) [مشكلة الثقافة ٨٦].

ويبدو لي أن لهذا المنطق العملي ارتباطاً وثيقاً بالزخم الحضاري لكل أمة؛ ينمو بنموه ويضمحل باضمحلاله، حتى إن القرآن لينكر على المؤمنين أن يقولوا مالا يفعلون، ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً﴾ [الفرقان:٢٥/٣٠]، هجروا العمل بما فيه، وهم يتلونه ليل نهار.

أما العلاقة بين النظر والعمل، ومسؤوليتهما عن راهن الوضع العربي والإسلامي؛ وأولوية كل منهما في الخروج من مأزقه الحضاري، فذلك موضوع هذا الحوار الساخن، بين عملاقين من عمالقة الفلسفة العربية المعاصرة.

القسم الأول

المباحث

النظر والعمل

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

١- البحث الأول: النظر والعمل من المنظور الحي للفلسفة العربية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

٢- البحث الثاني: أولية العمل على النظر

الدكتور حسن حنفي

النظر والعمـــل من المنظـــور الحـــي للفلســفة العربيـــــــــة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي



كان لإشكالية العلاقـة بـين النظـر والعمـل بوجهيهمـا المجـرد والمطبق ولا يزال لها منزلـة كـبرى بـين مطـالب الفكـر الفلسـفي والديني عامة وبين مطالبهما في الحضـارة العربيـة الإسـلامية علـى وجه الخصوص. ومع ذلك فدراستها الجدية تكـاد تكـون مغـامرة محفوفة بمخاطر أكيدة مصدرها الحال التي آل إليها وضع الفكر في ميزان القراءة في الثقافة العربية الإسلامية الراهنـة. وذلـك لعلتـين.

أولاهما ورثناها عن تقاليد نفعية لا يهمها من الفكر إلا الثمرة المباشرة(١). لذلك فالبحث النظري عامة(٢) والبحث النظري في

(١) إن شعار العلم النافع إيجاباً وشعار العلم الذي لا ينفع سلباً شعاران ضررهما على الفكر لا يكاد يقبل التقدير خاصة إذا لم يفهم القصد منهما. فإذا كان القصد حصر المعرفة العلمية في النفعية المباشرة كان ذلك قتلاً لكل فكر حقيقي، لكون هذا الحصر يؤدي إلى عدم الوصول إلى العلم الذي ينفع بالمعنى الحقيقي للكلمة. فالنظرية لا تصبح قابلة للاستعمال قبل تدرج طويل في النسج العقلي للنماذج الفكرية حتى تقترب النظرية من تقعيد الواقع فتصبح قادرة على الفعل فيه فعلاً نافعاً أو ضاراً. أما إذا كان القصد تخليص العلم من الاستعمال الشرير ضد غايات الوجود الإنساني السامية فإن الشعار يصبح مشترطاً العلم النظري مرتين: العلم النظري الذي نريد حمايته من الاستعمال الشرير إذ لا يكون ذلك ممكناً لعلم عاجز عن الفعل في الطبيعة مثلاً (كالتقدم التقني الذي يمكن أن يوظف للحرب أو للتلاعب بالحياة والمحيط) والعلم النظري الذي يعلم الاستعمال الضار للعلم وهو من طبيعة خلقية (فردية سلوكاً شخصياً وجماعية سياسة للمعرفة والتربية) بالأساس ولا يرقى إليه إلا الأمم التي بلغ علمها النظري حد القدرة على الفعل المؤثر وبلغ عملها درجة الوعي الخلقي الذي يجعلها تحجم عنه بإرادة خلقية تخلو منها الأمم العاجزة علمياً. وإذا تحقق هذان الشرطان تصبح الأمم ذات العلم القادر أقل الأمم وحشية لكونها تصبح في موقع صاحب "العفو عند المقدرة"..

(٢) ليس البحث النظري في متناول الأمم قبل تحقق شروطه. فله شروط حصرها أرسطو في مقالة الألف من الميتافيزيقا، وعمقها الفارابي في المقالة الثانية من كتاب الحروب، وأتمها ابن خلدون في المقالتين الخامسة فصولها الثلاثة الأخيرة والسادسة فصولها الثلاثة الأولى: فقبل سد الحاجات الأولية النفعية (متاع الحياة) والحاجات الكمالية الذوقية (زينة الحياة) يصعب أن تفرغ الأمم للحاجات السامية (أهداف الحياة المتعالية عن المتاع والزينة) الحاجات التي تحقق النظر فتعود على الحاجتين الأوليين لتجعلهما أيسر سداً وأرقى غايات بفضل توظيف النظر من أجل العمل والذوق لتصل بفضل ذلك إلى التعالي على المتناهي والمحدود إلى الآفاق المدركة للمتعاليات التي يتحد فيها الديني والفلسفي في دين الفطرة كما حددته الثورة –

مسائل النظر خاصة[١] يعده أصحاب الرأي النفعي السائد مجرد سباحة في الأوهام[٢] . وثانيتهما عودتنا عليها صور الفكر الفلسفي المنحطة منذ أن ازدهرت الطحالب في مستنقع أنصاف المثقفين الذين قصروا المعرفة على ملخصات الصحف الأجنبية ذات المنحى الجمهوري التقريبي، وظنوها بخلاف ما تقتضيه طبيعة دورها علماً وفلسفة يغنيان عن معرفة الأصول اليونانية والعربية والغربية الحديثة والمعاصرة[٣] .

= المحمدية: لذلك كان العلم في الإسلام العبادة الأسمى، وكان فرض عين بعد تحرير العقل الإنساني من الوسطاء بين الله وخلفائه.

(١) يُعد البحث النظري في النظر أقصى مراحل التدرج في المعرفة بل هو عين الفكر الفلسفي. ولعل الفكر العربي الإسلامي قد بلغ إلى هذه الدرجة بمعنيين: سلباً بنقد النظر الفلسفي قياساً على نقد الإسلام للتجربة الدينية، وإيجاباً بمحاولة تحليل مقومات الفعل النظري وشروطه خلال النقد السابق.وهذه المقومات والشروط ضربان هما وجها فعل النظر، أعني الوجه الرابط بين فعل النظر والذات الناظرة أو ما يشبه الطريقة بالمعنى الصوفي للكلمة والوجه الرابط بينه وبين الموضوع المنظور أو ما يشبه المنهج بالمعنى المنطقي، وكلاهما يستهدف التخلص من بين الضربين من كونهما مجرد شرط منهجي للمعرفة إلى اعتبارهما شرطاً وجودياً للعقل نفسه شرطاً صار التخلص منه متعذراً وحائلاً دون المعرفة (النظر) والمعروف (العمل).

(٢) وهذا الموقف علته غلبة الفكر الفقهي والسوقي (نسبة إلى ذهنية السوق التجارية) على النخب العربية في التقاليد الوسيطة التي لا ترى فائدة في التأمل الفكري المجرد الذي تعدّه ابتعاداً عن الواقع لظنها إياه مقصوراً على المدارك المباشرة. من هنا العزوف عن العلوم الأدوات والعلوم المجردة التي لا يتبين نفعها المباشر. ومن هنا كذلك القول: إن العلم الذي لا ينفع مضيعة للعمر.

(٣) لقد بات عرض الكتب والخصومات الفكرية في الصحافة الغربية المعين الأساسي لمن نزلهم سلطان أنصاف المثقفين منزلة الفلاسفة والمفكرين حتى صارت فئة =

فقبل عصر الانحطاط حُصر الفكر الديني والفلسفي في الشروح والتعليقات على متون اعتبرت نصوصها حقائق نهائية. وهو لم يتجاوز، منذ بداية النهضة عندنا، الدروس السطحية لتاريخ الفلسفة المدرسي الذي لا يكاد يتجاوز العرض الحدثي لحيوات الفلاسفة والعموميات المبتذلة حول مذاهبهم وبعض أعمالهم والثقافة الصحفية التي تخلط بين الفكر الفلسفي والتعبير الإيديولوجي عن المواقف الحزبية[١] . لذلك فقد بات التوجه إلى القارئ العربي بخطاب جدي- فلسفياً نظرياً كان أو دينياً عملياً-

---

- المفكرين والفلاسفة عندنا كالفطر فأصبح كل من هب ودب فيلسوفاً مثل ذلك مثل الشعراء الذين أضحى أغلبهم لا يكاد يفقه الكلام العربي ومع ذلك فهم يعدون شعراء تطبل لهم مافيات الملاحق الثقافية في الصحف اليومية المهاجرة والمقيمة.

(١) وإذا كان فلاسفتنا من العصر الوسيط قد أهملوا الواقع والممارسة التي لا تكون النظرية نظرية إلا بنسبتها إليها فإن (فلاسفتنا) الحاليين قد قاموا بالإهمال العكسي: إذ غاب كل تنظير حقيقي في أعمالهم، واقتصروا على التاريخ لشروح أولئك أو لنظريات الفلاسفة المحدثين مع سطحية التعبير الموقفي والعقدي الذي لا يسمن ولا يغني. فما بعد التنظير الفلسفي متعذر من دون التنظير العلمي، إذ إن ما بعد التنظير الفلسفي هو في كل الأحوال فحص نقدي للتنظير العلمي (أيا كان موضوعه) بمقتضى تناسقه الداخلي مرحلة إعدادية لفحصه بمقتضى صلته بموضوعه الذي يريد الفكر الفلسفي أن ينفذ إليه، من مسلك آخر يعدّه سبيله المباشرة للوصل بين الوجه المعرفي والوجه الوجودي من فعل التنظير: فينومينولوجيا كان هذا المسلك أو هيرمينوطيقيا، وكلاهما لا يفهم إلا بعلاقة ما بعد التنظير السلبية بالتنظير لكي يكون ما بعداً له في الذهاب المباشر للأشياء فينومينولوجيا أو التأويل الجذري لهذه المراوحة بين الموضوع ورموزه وفعل الترميز ذاته.

شبه مستحيل لكونه سرعان ما يعزف عنه بمجرد غياب الكلام العام الذي عوده عليه فقهاء الوضع وأنصاف مثقفي الحاضر أو غياب النفعية المباشرة التي فرضها عليه أنصاف متكلمي الماضي وفقهاء الشرع: **فصارت عموميات المنطق ومبتذلات الإبستمولوجيا وممضوغات النقد الأدبي وسطحيات التحليل الطبقي فكراً فلسفياً يعتد به**[1].

والمرء منا يشق عليه أن يعترف بحقيقة مرة كان يمكن تجنبها لو لم يكن الاعتراف بها الشرط الذي لا مفر منه للشروع الفعلي في تكوين الفكر الفلسفي العربي الإسلامي المبدع. فلا بد أن نقطع مع التغني بتقويمنا الكاذب للماضي، ولا بد من الإقدام على النقد الجذري الذي يمكن من الاستئناف الفعلي على أسس حقيقية. ذلك أن فلاسفتنا الأوائل بالمعنى الاصطلاحي للكلمة **(أعني الأسماء المعلومة وسيطاً: الكندي والفارابي وابن سينا والسهروردي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وحتى المولى صدرا فضلاً عن كون عصرنا منذ النهضة لا نجد فيه من بلغ ما بلغه هؤلاء من حذق لفن التفلسف، ربما بحكم طبيعة التكوين وبحكم ما أصبحت عليه السنن**

---

(١) وبمثل هذا الفكر تمتلئ الملاحق الثقافية لمنشورات الأحزاب ومجلات ما يسمى بمراكز البحث التي يعدل دوام الأبراتشيك فيها دوام رجال الجهاز في الأحزاب البلشفية ولا يتجاوز الفكر النظري وما بعد النظري فيها مستوى بيانات الأحزاب المراهقة التي تنشر مبررات بقائها في (رفاه) المعارضة القولية والتواطؤ الفعلي مع أفسد ما في النظام العربي الرسمي وما خلف ستائر ركحه من مافيات.

الفلسفية التي استبدلت موضوعها العلمي والعملي المفضلين بموضوعات هامشية ليس هنا محل بحثها) لم يفلسفوا الإشكالات النظرية **(النابعة من علوم الطبيعة)** والعملية **(النابعة من علوم الشريعة)** وما بينهما من إشكالات في الاتجاهين **(أثر علوم النظر في العمل وموضوعه وأثر علوم العمل في النظر وموضوعه)** وأصل هذه الأبعاد الخمسة أعني منزلة الإنسان الوجودية بمباشرتها على حالها التي حددتها ممارسة عصرهم النظرية والعملية، بل اقتصروا على شرح المتن الموجود في المنهج التعليمي التقليدي الذي ورثوه عن معلمي الإسكندرية وشراحها[١].

---

(١) لا شك أن مثل هذا الموقف سيقابل باستنكار شديد. ولكن كيف يمكن تفسير توقف فعل التفلسف عندنا من دون فهم بدايته غير السوية التي نواصلها الآن إذ نعامل النظريات الفلسفية بالمقلوب: فنجعلها الحكم في موضوعها بدلاً من العكس كما وصف ابن خلدون ذلك في حديثه عن علاقة الفلاسفة بالسياسة فننفي الموضوع ونغيره ليصبح مطابقاً للنظرية بدلاً من تغيير النظريات لفهم الموضوعات العنيدة التي تخرج عنها. بهذا الموقف يمكن أن نفسر ما آل إليه الأمر من جمود فكري تعاني منه حضارتنا إلى حد الآن: عدم وجود الإبداع العملي والنظري والمتصل بما بعدهما الطبيعي وبما بعدهما التاريخي. وحتى التجاوز الذي سعى إليه الفكر النقدي الذي نبع من المدارس الدينية فإنه لم يكن من أجل التجاوز المبدع، بل كان فقط من أجل الدفاع العقدي عن المذاهب الدينية، فلم يتجاوز مرحلة الجدل السلبي إلى مرحلة إعادة البناء المبدع لما بعد طبيعة وما بعد تاريخ جديدين. ظل فكرنا الديني نقداً سلبياً للتوراة والإنجيل دون بناء موجب لكون علماء الدين أساؤوا فهم الثورة المحمدية فاضطروا إلى قراءتها قراءة توراتية (الكلام وفقه الظاهر) وقراءة إنجيلية (التصوف وفقه الباطن). وظل فكرنا الفلسفي نقداً سلبياً للأرسطية والأفلاطونية دون بناء موجب لكون الفلاسفة أساؤوا فهم أثر الثورة -

فظلوا شبه أجانب عما يجري في اللحظة التاريخية التي تصوروها دون ما تصفه النظريات التي خصصوا لها شروحهم فاعتبروها مما ينبغي إلغاؤه لتعويضه بما يلائمه من واجب الوقوع بديلاً من حاصله. وهذا الموقف نراه يتكرر. فاللحظة التاريخية التي نعيشها منذ قرنين نقف منها موقفاً عدمياً لكوننا نعتبرها مما لا يستأهل الوجود، فنعمل كل ما نستطيع لنفيها وتعويضها بما نعتبره جديراً بالوجود، سواء كان من ماضينا أو من حاضر الغرب بدلاً من دراستها وفهمها لتغييرها بحسب العمل على علم. وإذن فليست هذه الغربة ناتجة عن موقف الفقهاء من الفلاسفة فحسب. بل هي بنت المنزلة والموقف اللذين اختارهما الفلاسفة: **منزلة أساتذة الفلسفة التي حصروها في مضمون معين ظنوه الحقيقة النهائية، وموقف العدمية من الواقع الموجود باسم الواجب المنشود.** رفضوا منزلة الفيلسوف الذي يمارس فعل التفلسف وموقف العالم بالمعنيين اللذين نقصدهما عندما نطلق هذين الوصفين على أفلاطون أو أرسطو. كنا نتمنى أن يقوم الواحد منهم بمثل ما قاما

- المحمدية على مؤسستي كل فاعلية عمرانية: مؤسسة الاجتهاد الإجماعي التي من وظائفها تحقيق مطلب التواصي بالحق، ومؤسسة الجهاد الإجماعي التي من وظائفها مطلب التواصي بالصبر. كانت الثورة عسيرة الفهم فأولها العلماء بردها إلى ما كانت قد جعلته موضوعاً لنقدها: أعادوا السلطان الروحي والوساطة الروحية في المعرفة الدينية، وأعادوا السلطان المادي والوساطة المادية في العمل السياسي. وأصبحت الأمة من جديد يستعبدها الفقهاء والمرتزقة. وإلى الآن ما يزال حالها على ما كان عليه.

به علاجاً علمياً وما بعد علمي لظاهرات الطبيعة أو الشريعة وما بينهما من نسب متبادلة (**من الطبيعة إلى الشريعة ومن الشريعة إلى الطبيعة: مجال التقنيات والفنون الجميلة**) على أحوالها في عصرهم من خلال البحث فيها بتوسط التساؤل عن إشكالات علومها في علاقتها بموضوعها.

كل ما يمكن قوله، إذا أردنا الصدق وعدم خداع الذات: أنهم أغفلوا هذه العلاقات الجوهرية التي هي تاريخية بالجوهر فبقي كلامهم كما هو كلام المتفلسفين منا حالياً، وكأنه تفسير وشرح لنصوص مقدسة، فضلاً عن كون هذه الشروح لم تصل إلى شرطي النقلة من بُعد العرض القولي من المعرفة إلى بُعد البحث الفعلي منها. كنا نتمنى لو أن أحداً منهم أو منا بحث في تجاوز شروط المعرفة القولية إلى شروطها الفعليه فباشر الموجود لتشريحه وتعليله، إذا ما استثنينا القلة ممن لم يكن يطلق عليهم اسم الفيلسوف، وحاولوا التفلسف الحقيقي في علوم الشريعة، أو في تجارب الحياة الروحية والتاريخية متجاوزين شرح المتون الموروثه إلى ما يتعلق به الأمر في كل تنظير. وهم قلة قليلة ودونها بكثير من فعل مثل ذلك في علوم الطبيعة وتجارب الحياة المادية والكونية. وطبعاً فليس أسهل من الموقف المثالي بالقول لكونه موقفاً عدمياً من الموجود لا يتجاوز الذهن يلازمه موقف انغماسي فيه في العين: **وذلك هو جوهر اغتراب الفكر الفلسفي العربي في الماضي وفي الحاضر.**

كنا نتمنى لو أن أحداً من فلاسفتنا التقليديين أو المحدثين تساءل عن شروط التثبت من قصد صاحب الأثر المشروح أو النظرية الموضوعة، إذ لو فعلوا لما واصلوا الشرح اللفظي دون التساؤل عن شرط تجاوزه بمعرفة شروط الأثر الفيلولوجية وشروط النظرية المنطقية أولاً (**شرط فقه اللغة والحضارة**) وبمعرفة الحال التي عليها العلم في عصره من مصادر أخرى (**شرط تاريخ النظر والعمل**). فشرح الكتب والنظريات الفلسفية لا يمكن أن يحصل حقاً من دون تاريخ المضمون العلمي للقول الفلسفي الذي هو ما بعد علمي (**شرط تاريخية المعرفة العلمية طبيعية كانت أو إنسانية أو متصلة بأدواتهما المشتركة أو بتطبيقاتهما المشتركة**). وكنا نتمنى لو أن أحداً منهم أو منا تساءل عن شروط مواصلة الجهد العلمي وما بعد العلمي للفيلسوف المشروح، إذ لو فعلوا لما واصلوا الدرس الفلسفي كما مارسه شراح الإسكندرية ماضياً وبعض شراح التعليم الجامعي حاضراً، دون انتقال إلى ممارسته ممارسة المشروح من الفلاسفة المؤسسين أعني هنا أفلاطون وأرسطو وديكارت وكنط أو غيرهم ماضياً وحاضراً، أي من دون السعي الفعلي لمباشرة العلم في علاقته بموضوعه وبما بعده في عصر صاحب المحاولة.

يحق لنا أن نسأل: من منهم أو منا فلسف علم عصره، وعمل عصره، وذوق عصره، وتقنيات عصره، ومؤسسات عصره المدنية

والسياسية والاقتصادية والثقافية (كما فعل ابن خلدون مثلاً غاية لمحاولات المتكلمين مضموناً ولمحاولات الفلاسفة المؤسسين شكلاً) فتساءل عنها بما فيها وبما في ما بعدها الوجودي والتاريخي، اللهم إلا إذا أردنا مواصلة الادعاء الكاذب بالسبق في كل شيء مع السكوت عن سبب حصول الحداثة العلمية والتقنية والفلسفية والاقتصادية والمدنية والسياسية إلخ.. عند غيرنا، وعن سبب عجزنا عن الاستئناف الناجح رغم السعي إلى ذلك منذ قرنين. ونفس الأمر حاصل الآن، بل إن الأمر أفدح: **فهو لم يقتصر على غياب المعنى الكوني للتفلسف الذي هو علة كل إبداع، بل ذهب إلى حد غياب المعنى الموسوعي الذي هو علة التعلم بسوي الاتباع**[1]. كنا نتمنى لو أن أحداً من فلاسفتنا الأوائل أو الحاليين اجتهد حتى

---

(١) يقول كنط محدداً هذين التصورين لمفهوم الفلسفة:" ظل مفهوم الفلسفة إلى حد الآن مجرد مفهوم مدرسي أعني مفهوم نسق من المعرفة التي تطلب من حيث هي علم لا غير، مفهوماً لا يتجاوز الوحدة النسقية لهذه المعرفة ومن ثمَّ فغايته هي التمام المنطقي للمعرفة. لكنه يوجد كذلك مفهوم كوني (concepus comsicus) هوالمعنى الذي تؤسس عليه دائماً هذه التسمية وخاصة عندما نشخصه ونتصوره متعيناً في الفيلسوف بوصفه نموذجه":

Immanuel Kant¡ Kritik der reinen Vernunft¡ Werkausgabe Band IV¡ stw¡ Transzendentale Methodenlehre¡ s.700" Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein Schulbegriff¡ n¨amlich von einem System der Erkenntnis¡ die nur als Wissenschaft gesucht wird¡ ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens¡ mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben. Es gibt aber noch einen Weltbegriff (coneptus cosmicus)¡ der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat¡ vornehmlich wenn man ihn gleichsam personifizierte und in dem Ideal des Philosophen sich als ein Urbild vorstllte".

وإن لم يصب فوضع نظرية في الشعر[١] أو في الأدب مستقرأة منهما بوصفهما أهم مميزات الحضارة العربية الإسلامية؟

وكنا نتمنى لو أن أحداً منهم تساءل عن خصائص تاريخ الفكر والعمران في صلته بنظرية النبوة عله يتخلص من سذاجة نظرية النبوة الموروثة عن علم النفس الأرسطي ومن نظرية الخطاب الموروثة عن تصنيف أرسطو المنطقي لضروب الأدلة فحاول تفهم العلاقة بين وظائف الأدب والأسطورة من حيث صورة مضمونهما وشكله، ومن حيث مادتهما من جهة والروحانية الدينية والأشكال العمرانية من جهة ثانية، خاصة والدين المحمدي يقدم نصه الذي له هذه الوظائف في شكل معجزة إبداعية؟ كنا نكون أسعد الأمم لو أن أحداً منهم أو منا حاول فهم الظاهرة السياسية في ظرفها التاريخي وعلة اتصافها بما اتصفت به في الحضارة العربية الإسلامية فتحرر من ازدراء الواقع الفعلي باسم الواجب النظري: **إلى متى نكتفي بالتنديد بالدكتاتورية والقبلية والفاشية وتخلف الوعي بالمواطنة دون البحث المتأني في علل وجودهما وصمودهما العنيد أمام كل همهمات السحرة من الإيديولوجيين الذين هم أول المستفيدين من تواصل هذه الحال؟**

---

(١) لكننا لا ننكر حالة القرطاجني الشاذة عن قاعدة أعمال الفلاسفة العرب في الشعر. فهو قد حاول تطبيق علم النفس السينوي على نظرية الشعر العربي مواصلة للتنظير الأرسطي وربما إنجازاً لوعد ابن سينا في شرحه لهذا الكتاب وعده بكتابة مصنف في الشعر المطلق.

وأخيرًا فإن حضارتنا كانت تكون قادرة على القيام المستقل لو أن أحداً منهم أو منا حاول ممارسة المابعد الفلسفي من العلم الطبيعي والرياضي بشروطه لتكون الممارسة قادرة على إفهامنا ما كان بصدد الاعتمال في الممارسة العلمية العربية الماضية التي حاولت تجاوز العلم اليوناني علماً وما بعد علم، وفي الممارسة العلمية الحالية التي هي بصدد النكوص بنا إلى حال أشبه بما كنا عليه في قرون الانحطاط بحكم ما آل إليه أمر جامعاتنا ؟ أليس فلاسفتنا الأوائل قد جففوا منابع الفكر بما زعموه تخليصاً للممارسة الفلسفية القديمة من الجدل وحفظاً لمضمونها العلمي المزعوم أعني خيارات أرسطو من بين الفرضيات التي امتحنها في مقدمات مصنفاته، رغم معارضتها لكل ما توصل إليه التقدم العلمي في عصرهم ؟ أليس فلاسفتنا الحاليون قد قتلوا الفكر من أصله عندما خلطوا بين حاجة مجتمعاتنا وحاجة المجتمعات الغربية الحالية ففصلوا مثلهم بين الفلسفة والعلم متناسين الفرق الجوهري بين التاريخيتين[١] واقتصروا على النتائج الجاهزة التي يجدونها في

---

(١) عندما كانت أوروبة في ظرف شبيه بظرفنا الحالي- تصوغ بالنظر شروط التمكن العلمي من شرطي الوجود الفاعل- كانت الفلسفة ترفض فصل المطلب النظري العلمي عن المطلب ما بعد النظري العملي: لكون هذا الترابط هو عينه وظيفة الفكر الفلسفي الجوهرية. لكن الفكر الغربي الحالي يؤكد على هذا الفصل لكونه ربما مناسباً لحاجاتهم. والأمر الأكيد هو أنه مناف لحاجاتنا: فمن السخف التأفف من التجريد العلمي والبعد عن (الأشياء ذاتها) بمعنى التأفف الفينومينولوجي -

ملخصات التقريب الجمهوري؟ هل منهم ومنا من درس شروط التجربتين الفلسفية والدينية الوجودية عند الذات المفكرة وشروطهما الحضارية خاصة وهي جوهر القص القرآني عند من يحسن القراءة ؟

ملاحظة غياب هذه المسائل إيجاباً ليس للتنديد بل لمعرفة مهام الفكر المنتظرة في كل نهضة حقيقية. فغيابها يفسر الفشل الإيجابي في فكرنا الفلسفي. وحتى حضورها بالسلب عند ناقدي الفكر الفلسفي في حضارتنا فإنه لم يتجاوز المستوى الجدلي للدفاع عن مذهب صاحب النقد دون النفاذ إلى جوهر فعل النقد ذاته **(نقد=فرق وميّز ومنها: فرقان = عقل)** طلباً عقلياً شارطاً لتجربتي الفكر الفلسفية والدينية خاصة وأهم مفهوم قرآني هو نقد التحريف والسعي الدائب للتصحيح من خلال العودة بالنصوص إلى الممارسة التاريخية كما تقتضيها الفطرة معياراً منفتحاً لتحكيم النور الطبيعي للعقل؟ ومع ذلك فإننا نعتقد أن ما حدث في الحقبة

- الهسرلي في مجتمع ليس له من العلم شيء، وهو لم يغادر المظاهر العفوية من الأشياء بعلم مغرق في التجريد حتى يجعل مطلبه العودة إليها. لكن ما الحيلة وأصحاب الفكر الببغاوي يخلطون بين مفهومي المعاصرة المحيية للفكر والمعاصرة القاتلة له. فالمعاصرة المحيية هي معاصرة الفكر لشروط تناول موضوعه الذاتية له ولشروط العلاقة العميقة بين النظر والعمل والمعاصرة القاتلة هي معاصرة الشروط الأجنبية الحائلة دون النفاذ إلى تلك الشروط لكونها تصبح بديلاً منها يغني عنها فيصبح الموضوع ممتنع الفهم والعمل على علم مستحيلاً ويصبح الفكر كلاماً خاوياً في العدم.

العربية الإسلامية من تاريخ الفكر الإنساني كان كما سنرى ثورياً وبالذات بمقتضى ما يمكن أن نسميه بشروط النجاح السلبية: **فهذه العوامل السلبية مع عوامل أخرى أهملها الفكر الفلسفي وأهمها طبيعة الثورة المحمدية هي التي ننسب إليها ما أثمره الصدام بين التجربة الدينية الحية التي كانت بصدد التكوين الحي لمضمون الوعي الديني ولشكل أدواته النظرية والعملية والتجربة الفلسفية التي ظلت شبه غريبة ولم تندمج في الحضارة العربية الإسلامية إندماجاً حياً إلا عندما بلغ رقي التجربة الدينية إلى درجة التفلسف في آخر لحظات تاريخ فكرنا كما نصف ذلك في هذه المحاولة.**

ولما كان هذا الاندماج والاكتمال غير واعيين بنفسيهما وعياً يجعلهما مؤثرين بصورة تمكن من تجاوز الفكر القديم ببعده الديني الموروث عن السنة التوراتية الإنجيلية وببعده الفلسفي الموروث عن السنة اليونانية اللاتينية، فإن الوجه الثوري من اللحظة العربية ما يزال بحاجة إلى التحديد. لذلك فلن يصبح تأثيره حقيقياً إلا بعد تثبت الفكر التاريخي النقدي من هذه الإضافة السلبية التي ننسبها إلى الفكر العربي الإسلامي ونعتبرها دوره الرئيس في تاريخ الفكر الإنساني: **فبعده النقدي الساعي إلى تجاوز هاتين السنتين هو ثورته الرئيسية، وهو ليس مؤثراً ببعده المدرسي المواصل للمضامين الميتة فيهما، خاصة والإنسانية في لحظتها الموالية للحظتنا قد ذاقت الأمرين في سعيها إلى التخلص منها. تلك هي الفرضية التي نقدمها سواء صحت أو لم تصح لكون الأمر المهم هو اكتشاف البنية المحركة للفكر وجعلها مادة للجدل الفكري سواء سلمنا بوجودها أو بعدم وجودها.**

لكن هذه العقبات الناتجة عن ممارسات الماضي والحاضر في مجال الفكر وتأثيرها على الفكر وتقاليد القراءة عندنا لا ينبغي أن تحول دون الإقدام على العلاج الفلسفي بحسب قواعد الفن شكلاً وبحسب متطلبات المرحلة مضموناً. فلا يمكن للفكر العربي أن يسعى إلى علاج قضايا العصر علاجاً فلسفياً مع البقاء دون ما تقتضيه السنن الفلسفية العالمية من دقة التحليل وعمقه وجدية الصياغة وفنيتها مهما عارض ذلك ما ساد من تقاليد تعوق الفكر وعادات تكبل سوق القراءة فيما يراد تسويده من ثقافة عامية. لذلك فسنعالج الوجه المجرد من علاقة النظر والعمل علاجاً ينطلق من تأريخ صياغاتها الفكرية التي حددت مقوماتها الفلسفية والدينية عامة لنعين ما تحقق بفضل لقائها مع الواقع العيني، كما صورته الحضارة العربية الإسلامية في المرجعية الفلسفية الميتافيزيقية بصورتيها المشائية والإشراقية[1] وفي المرجعية الدينية الميتاتاريخية

(١) نفس ما ذكرناه في شأن المرجعية الدينية يمكن قوله في المرجعية الفلسفية من حيث علة الازدواج وكليته. فما يناسب البعد الفقهي وظاهر السلوك في الدين هو في الفلسفة البعد الواقعي وظاهر الطبيعة وما يناسب البعد الصوفي وباطن السلوك في الدين هو في الفلسفة البعد المثالي وباطن الطبيعة. ويمكن أن نرمز للموقف الأول في الدين بألواح موسى وللموقف الثاني فيه بتجاوز عيسى لظاهر تشريعات موسى إلى بواطنها. وقياساً على ذلك يمكن أن نرمز للموقف الأول في الفلسفة بفلسفة أرسطو وللموقف الثاني بفلسفة أفلاطون. والغريب أن هذه البنية قد تحققت تاريخياً فصار الموقف الفقهي الظاهري والموقف المشائي متلازمين والموقف الصوفي الباطني والموقف الأفلاطوني متلازمين.

بصورتيها الفقهية والصوفية[١]، سواء انتسب ذلك إلى ما قبل عصر الانحطاط أو إلى عصر النهضة في القرنين الأخيرين.

أما الوجه المطبق من علاقة النظر بالعمل فسندرسه من خلال التحقق العيني لتلك الصياغات بوجهيها الديني والفلسفي وبحقبتيها الوسيطة والحالية في الوجود العمراني العربي الإسلامي: **إذ لا معنى لفكر لم يتعين في مؤسسات العمران المدنية والسياسية وقبلهما في أخلاق السلوك العام**[٢]. ذلك أن تاريخ واقعنا في

---

(١) من اليسير أن ندرك علة ازدواج المرجعية الدينية وكلية هذا الازدواج في جميع الحضارات الإنسانية. فالدين تنظيم للعقد والسلوك. والعقد باطني يهم القلب والسلوك خارجي يهم الجوارح. وتغليب بعد السلوك الظاهر يجعل الدين تشريعاً فقهياً بالأساس. وتغليب بعد السلوك الباطن يجعله طريقة صوفية بالأساس. والفكر الديني مشدود بين هذين القطبين يناوس بينهما فتتقابل مدارسه بحسب تغليب هذا البعد أو ذاك. ولما كانت هذه الظاهرة ذات أساس في النفس البشرية التي يختلف فيها العقد الباطن عن الفعل الظاهر اختلافاً ماهوياً يجعلهما قابلين لأن يكونا متصاحبين في الوجود أو غير متصاحبين (من هنا النفاق وإمكان الكذب والصدق) بات من الضروري أن يكون هذا الوجه من المعرفة الدينية كونياً لا يخلو منه مجتمع أو حضارة وصلت إلى الفكر النظري في المسائل الوجدانية التي تخص الدين والأخلاق وأنظمة الحياة العامة.

(٢) ذلك أن أخلاق السلوك العام أو الروح الخلقية العامة التي هي منظومة القيم الخلقية والروحية المتحكمة في حدود المنازل وجهات المواقف (الممكن والواجب والممتنع) عند الفعلة الاجتماعيين والسياسيين والفكريين والمبدعين. وباسم هذه المنظومة تأسست في الحضارة العربية الإسلامية أهم مؤسسات الدور المسند للمجتمع المدني أعني مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدور المستند للمجتمع السياسي بتكليف من المجتمع المدني أعني مؤسسة الحسبة.

صياغته الفلسفية والدينية يحتاج إلى التخليص من السلوك العجيب الذي يعتبره خارجاً عن سنن التاريخ الكوني مادةً (المجتمع) وصورةً (الدولة) ببعديهما المادي والروحي فيبحث له عن خصوصيات ما أتى الله بها من سلطان: **سيكون هدف مسعانا الأساسي في هذه المحاولة إدراج الفكر العربي الإسلامي تصوراً وواقعاً في مجرى التاريخ الكوني بدلاً من دمغه بخصوصية وشذوذ مرضيين**[١].

لذلك فلن نولي، في مزاوجة كلتا المرجعيتين الدينية والفلسفية بين المنظارين المجرد والمطبق، أدنى أهمية للإشكالية الزائفة التي تقابل بين الكلي الإنساني الذي حُصر في الفكر الغربي والخصوصي الحضاري الذي حُصر فيه الفكر العربي[٢]. فكل

---

(١) كل خصوصية أو شذوذ ناشئ لم ينتقل بعد توطده إلى الكلية والقاعدة العامة ليس من المقومات في شيء: لذلك فما تخصصت به الحضارة العربية الإسلامية إبداعاً واختراعاً قد صار عاماً وكلياً بمجرد أن بلغ إلى الصياغة الفلسفية والدينية فبات كونياً لا تخلو منه سنة فلسفية موالية. وكذلك كان الشأن بالنسبة إلى كل الأمم التي أسهمت في تحديد الكلي الكوني بما أضافت إلى التراث الإنساني توسيعاً لأفق القيم والمعرفة.

(٢) ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية حددت نفسها بدحض هذه المقابلة من خلال التوكيد على كلية الدين ووحدته. ولم يصبح بعض مفكريها ميالين إلى القول بالخصوصية إلا منذ أن فقد المسلمون الثقة بالنفس فانطووا على الذات واعتبروا الخصوصية مهرباً يغنيهم عن الجهد النظري والعملي الذي يقتضيه التنافس الحضاري والتدافع التاريخي. تناسوا السمة الغالبة على نص الإسلام المؤسس والقائل بضرورة تجاوز ثنائية الكلي والخصوصي لكون الثقافي كلي المضمون وخصوصي الشكل في كل الحضارات.

مقابلة بين الجماعات البشرية تتجاوز ما يقتضيه معنى التنوع الضروري للتدافع على أساس الوحدة النوعية ليست إلا من علامات الحمية الجاهلية كما يؤكد الإسلام ذلك في نقده للفكر الديني المتقدم عليه، مركزاً على الكلية البشرية في العقيدة منذ البداية دون نفي لتعدد الشرعة والمنهاج شرطي التنوع والتدافع الحائلين دون الفساد في الأرض والقهر الديني. لكن إشكالية المقابلة بين الكلية والخصوصية التي تجاوزها الإسلام منذ البداية أصبحت جوهر الموقف الديني والفلسفي في فكر نجوم الصحوة الحالي[١] : **أهمل هؤلاء المفكرون مرجعية الكلية الدينية جاعلين من الإسلام خاصية قومية للمسلمين (ومن شروطها تجاوز التقابلين بين الشرائع والطبائع منهما منطلقين للتقابل)**[٢] **وأهملوا مرجعية الكلية**

(١) انظر حول أصحاب الخصوصية الفلسفية تأثراً بالفكر ما بعد الحداثي، الحوار الذي أجرته معي بجلة الوعي المعاصر والجواب عن السؤال المتعلق بمحاولات الأستاذ طه عبد الرحمن، دمشق ٢٠٠١.

(٢) وقد سبق فأشرنا إلى الخطأ الذي وقع فيه هيجل في تحديد طبيعة المرحلة العربية الإسلامية في النظرية التي عاش عليها الاستشراق كله نظرية أرواح الشعوب. فهو يتهم الإسلام بالتعصب للمجرد وبنفي كل تعين وتحدد. وهذه التهمة من ثوابت كل تعليقاته على مقومات الحضارة الإسلامية في تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ عامة. وهو يلح على هذا الرأي بصورة خاصة عند الحديث عن العالم الجرماني والإصلاح بوصفه البديل الموجب والناجح من الحل الإسلامي الذي يسميه بثورة الشرق قبالة ثورة الغرب أو المسيحية الجرمانية. وقد استنتج من هذه النظرة أساس كل التهم التي توجه اليوم إلى الحضارة الإسلامية ليثبت نظيرها الموجب للإصلاح البروتستنتي. ويتمثل هذا الخطأ في الخلط بين نفي إطلاق النسبي التي أكد عليها الدين الإسلامي ونفي النسبي التي ينسبها إليه هيجل باطلاً: الإسلام ينفي أن –

الفلسفية جاعلين الفكر الفلسفي مقصوراً على تصورات العالم الخاصة بالأمم أمة أمة[١] (ومن شروطها تجاوز التقابلين بين النظري والعملي منهما منطلقين للتقابل).

ولما كنا نعتقد أن الثورة الفلسفية الحديثة ليست في الحقيقة إلا تحقيق هذه المزاوجة الحية بين ما بعد الفكر الفلسفي (**ما بعد الطبيعة**) وما بعد الفكر الديني (**ما بعد التاريخ**) للتجربتين العلمية المنطقية (**النظر**) والسياسية التاريخية (**العمل**) لتحديد المضمون الديني والشكل الفلسفي الحيين بجدلهما وبتزاحم الوجدان

- يكون النسبي مطلقاً لكنه لا ينفي النسبي، بل هو قد أعاد للوجود الدنيوي قيمته واعتبر كل نفي للدنيوي وللطيبات وكل ترهب، كذباً ونفاقاً، يتنافى مع ما ينبغي أن تتصف به العاطفة الدينية. يقول هيجل مستنتجاً من نظريته نفي كل إمكان للوجود الحضاري المستقر وكل شروط للوجود المدني الحر في الحضارة الإسلامية ما يلي:" وكذلك الشأن بالنسبة إلى المحمدية (=الإسلام). فالإسلام دفع المسلمين بتعصبه إلى غزو العالم. لكنه لهذه العلة عاجز عن تكوين دولة عضوية ومتخلقة الوظائف تؤسس حياة (دولية) تبني نظاما قانونياً للحرية".

«So auch bei der Mohammadanischen Religion.Der Fanatismus derselben hat ihre Bekenner getrieben¡ die Welt zu erobern¡ ist aber dazu unf¨ahigen dass ein Staat sich zu eine gegliederten orgnaischen Staatesleben einer gezetlichen Ordnung f¨ur die Freiheit bilde » G.W.f.Hegel¡ Die Vernunft in der Geschichte ¡ Eileitung in die Philosophie der Weltgeschichte neu herausgegeben von Lasson PB Bd. 171a Leipzig Verlag von Felix Meiner1920¡ s.112.

(١) انظر الحوارية التي دارت بين الأستاذ تيزيني وبيني حول مستقبل الفلسفة العربية والمقابلة بين موقف ابن خلدون وموقف هيدجر من الكلي والخصوصي في الفلسفة.

والفرقان صياغة للوجود وتعبيراً عنه[١] وكنا نسعى بهذا العمل إلى الإسهام في تحقيق شروط استئناف هذه الثورة في فكرنا فإننا قد اعتبرنا أول لحظة حققت هذه المزاوجة في تاريخنا الفكري بؤرة التاريخ الكوني للفكر الفلسفي والديني، رغم كونها قد تجمدت عندنا ولم تتطور لتصبح منبع الفكر الحي المتجاوز لذاته نحو أفق مثالي متعال يتحدد ذاتياً، ولا يكون فيه الماضي الذاتي ولا الحاضر الأجنبي بديلين منه[٢] . فقد كانت هذه اللحظة مديدة التكوين والتصوير، فضلاً عن تعقيدها. فتحديدها قد حصل في حركة تاريخية فكرية دامت ستة قرون هي عينها قرون الحضارة العربية الإسلامية المبدعة لبدايات العلاقة الحيوية بين الفكر الفلسفي والفكر الديني من خلال مسألة العلاقة بين النظر والعمل.

ذلك أن تحديد الصلح الخارجي بين بؤر التزاحم التي أبرزها اللقاء الخارجي بين الفكرين الديني والفلسفي تطلب قرنين هما

---

(١) وقد تم ذلك بضربين من المحاولة: المحاولة التوفيقية الفاشلة وهي جوهر الفكر الوسيط ثم محاولة التوحيد بالفصل العرضي في الوجود مع التوحيد الذاتي في الماهية (تشكيل الفكر الديني بأشكال الفكر الفلسفي وتضمين الفكر الفلسفي بمضامين الفكر الديني) من ديكارت إلى كنط ثم العودة إلى تحقيق الوحدة التامة.

(٢) جعل ماضي الذات مثالاً أعلى لاستئناف الثورة الإسلامية وجعل حاضر الأجنبي مثالاً أعلي للتخلص منها هما الموقف المرضي الذي يسيطر به الفكر الأصلاني والفكر العلماني على الفكر العربي الإسلامي الحالي فيقتلان به علاقة الواقع بالمثال الذي لا يمكن أن يبقى مثالاً إذا كان واقعاً فيجعلون فعل التاريخ فعل محاكاة بدلاً من أن يكون فعل إبداع.

قرنا تكوين الفكر الكلامي والصوفي وتوطين الفكر الفلسفي بفرعيه المشائي والأفلاطوني الثالث (**بداية من الكندي ونشأة مدارس الكلام الرئيسية والتصوف**) والرابع (**اكتمال النسق الفلسفي والكلامي والصوفي**). وقد اكتمل الصلح الخارجي بين الفكر الفلسفي والفكر الديني الذي حصل خلالهما بانفجار الفكرين خلال القرن الخامس بفضل الصدام بين فكر ابن سينا وفكر الغزالي. وقد كانت غاية هذه اللحظة قرني حسم التزاحم بين الفكرين على أسس جديدة أعادت النظر في أصل المقابلة الخارجية لتبين أنها عين القلب الحي لكلا الفكرين مما يبين أنهما فكران متحدان في الجوهر لوحدة القلب منهما (**أعني العلاقة بين النظر والعمل أو بين الحقيقة والمعنى في التجربتين الفلسفية الطبيعية والدينية التاريخية**): **ذلك هو دور القرنين السابع والثامن.**

وقد تقدمت إرهاصات هذه الغاية محاولة الترميم في القرن السادس الذي سعى إلى ترميم شظايا الانفجار الناتج عن الصدام بين فكر ابن سينا وفكر الغزالي. أما القرنان المتقدمان والقرنان المتأخران أعني الأول والثاني بداية للحيوية البركانية التي لا يكاد يمسك بها تصور والتاسع والعاشر غاية للجمود الذي يشبه موت حمم البركان الذي لا يكاد يحرك ساكناً، فإنهما ما يزالان خارج هذه المعادلة، ولن نستطيع فهم تعثرات القرون الأربعة الموالية لعصر الانحطاط- من الحادي عشر إلى الآن- إلا إذا ربطنا المعادلة

بهذين الحدين حياة ومواتاً من خلال فهم الرسالة القرآنية وعلاقتها بالصحوة الحالية في ظرف العولمة التي جعلت مصير الإنسانية كله مرهوناً بصمود الإسلام والمسلمين أمام سلطانها المادي والقيمي الذي أفسد الوجود الطبيعي بالتلويث والربا الماديين وأفسد الوجود الخلقي بالتلويث والربا الروحيين.

وقد كانت هذه اللحظة الأولى من نوعها بإطلاق. لم يسبقها غيرها. لكنها لم تبق يتيمة إذ تلاها ما يماثلها بنية، حتى وإن اختلف عنها مضموناً. لذلك فقد بنينا كل تحليلاتنا في هذه المحاولة عليها لفهم طبيعة العلاقة بين النظر والعمل فهماً خصصنا له المقالتين الثانية والثالثة سعياً منا إلى فهم الدور الذي يؤديه نسق أفعال العقل عامة وعلاقة النظر بالعمل خاصة في تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ . لكننا صدرنا البحث بمقالة أولى ندرس فيها الدلالة الحضارية للعلاقة بين النظر والعمل ودورها في فعالية الحضارة السيدة على مصيرها بتحقيق الرئاسة الإنسانية. ثم ذيلناه بمقالة أخيرة تربط مبدأ تاريخ الفلسفة ومبدأ فلسفة التاريخ بعلاقة النظر والعمل العميقة.

* * *

المقالة الأولى: الدلالة الحضارية للعلاقة بين النظر والعمل

١- الفصل الأول: المعرفة النظرية شرط الحرية العملية.

٢- الفصل الثاني: مراتب الحضارة وعلاقة النظر بالعمل

المقالة الثانية: المدخل التاريخي في أهم محطات العلاقة بين النظر والعمل

١- الفصل الأول: المدخل الفلسفي التقليدي للعلاقة بين النظر والعمل.

٢- الفصل الثاني: المدخل الديني التقليدي للعلاقة بين النظر والعمل

المقالة الثالثة: المدخل التاريخي البديل للعلاقة بين النظر والعمل

١- الفصل الأول: البنية المحورية

٢- الفصل الثاني: من المقولة إلى الآية

المقالة الأخيرة: منزلة العلاقة بين النظر والعمل في العمران البشري

١- الفصل الأول: مبدأ تاريخ الفلسفة: بنية العقل العميقة

٢- الفصل الثاني: مبدأ فلسفة التاريخ: بنية العمران العميقة

الخاتمة: الطابع الكوني لمقومات العلاقة بين النظر والعمل.

المقالة الأولى

الدلالة الحضارية للعلاقة بين النظر والعمل

الفصل الأول

المعرفة النظرية شرط الحرية العملية

يعد البحث في مسألة العلاقة بين النظر والعمل أمراً ملحاً في الوجود الإنساني عامة وفي الشكل المعاصر منه على وجه الخصوص. ولهذه الإشكالية أهمية خاصة في الحضارة الإنسانية عامة وفي الحضارة العربية الإسلامية خاصة. لكن البحث في صلة هذه المسألة بمتطلبات المرحلة الحالية من تاريخ الفكر والواقع العربيين الإسلاميين يقتضي أن نرجعها إلى مسألة أقرب إلى الوعي المباشر من خلال البحث في العلاقة بين هذين البعدين من عمل العقل الإنساني في مستوى فعاليته الشخصية أو الجماعية. وينبغي أن تكون هذه المسألة القريبة من الفكر المباشر أكثر تحديداً فتنقلنا من الكلام العام في النظر والعمل إلى الكلام المعين فيهما على الصورة التي تبين علاقتهما الحية في الواقع المعيش، وبحسب أبعادهما الخلقي (**حيث يكون الفعل غاية ذاته**) والصناعي (حيث

يكون الفعل أداة لغاية هي غيره) والجمالي (حيث يجمع الفعل الوجهين: ينتج شيئاً يؤثر في نفس المتلقي كما تؤثر منتوجات الطبيعة أو كما تؤثر منتوجات العمل).

وسنقدم البعد الثاني (**الصناعي**) على الأول (**الخلقي**) لكون عيوب الثاني دالة بإطلاق على عيوب الأول، رغم كون خصاله ليست دالة بإطلاق على خصاله[1] . واجتماع البعدين هو المحقق الفعلي للبعد الثالث من العلاقة بين النظر والعمل في كل منجزات الحضارة البشرية (**الجمالي**). وهذه المسألة هي مسألة العلاقة بين آجل الأفعال التي توفر أفضل شروط التحرر من الأزوف الحائل دون ذهاب الروية إلى الغاية (**=النظر**) ومن ثم دون شرط شروط الفضيلة (**=التدبر**) وعاجل الأفعال التي تخلو من هذه الشروط وتتضمن من ثم الشروط الآزفة المانعة مواصلة الروية إلى الغاية (**=العمل**) ومن ثم دون شرط شروط الفضيلة (**العقل المسؤول**).

---

(١) عدم الحذق الفني يدل بإطلاق على انعدام الضمير المهني وعلى ضمور الخلق إن لم يكن ذلك خلال القيام بالعمل فعلى الأقل خلال تعلمه. لكن الحذق الفني لا يدل على الخلق إلا نسبياً، رغم دلالته البينة على الضمير المهني على الأقل خلال تعلم المهنة. فالحذق الفني قد يستعمل للخداع إذا لم يصاحبه صدق القصد واستجابته للدافع الخلقي الخالص من الأغراض وتلك هي الحيلة: إذ قد يكون الهدف في التجارة مثلاً تنويم الحريف لتوفير فرصة غش أكبر بعلامات الأمانة في فرص أصغر. ومن هذا الجنس كل حيل الصيادين والساسة والمحامين وكل من يستعمل السلطان المعنوي أداة للسلطان المادي أعني مثقفي عصرنا وصحافييه وفقهاء الماضي وأدباءه.

ويجمع بين العقل المدبر والعقل المسؤول مفهوم التكليف الخلقي أو الحرية الخلقية العلامة الدالة على السلوك الإنساني بحق.

فالعمل بمعنييه[١] لا يكون عملاً فعلياً إلا إذا اتصل بعاجل الأفعال إذ هو يكون في صلته بآجلها مجرد تصور نظري لخطة العمل المقبل وليس عملاً يحصل. والنظر لا يكون نظراً فعلياً إلا إذا اتصل بآجل الأفعال، إذ هو يصبح في صلته بعاجلها جزءاً مقوماً من الفعل العملي في مجراه الفعلي وليس مجرد تحليل تصوري لمقومات معقوله. لذلك كان العمل الفعلي، لا يمهل خلال مجراه كما هو معلوم للجميع. فيبرز عندئذ ما فيه بالذات من أمور لا تقبل التوقع والتحديد المسبق مهما تقدم العلم وأدوات الذكاء الصناعي التي تختزل زمن الفعل (**كالحواسيب ذات الذاكرة العملاقة وسرعة العلاج الفائقة وأدوات الاتصال التي تمكن منه في الزمن الفعلي**). ومن ثم ففحص هذه الصلة بين العمل الذي يتمثل

(١) فسواء كان المقصود بالعمل الحذق الفني أو الممارسة الخلقية يكون العمل في الحالتين مختلفاً حقاً عن النظر في مجراه الفعلي حال حصوله، وليس في مجراه التصوري قبله توقعاً أو بعده تذكراً. وكلما كان الفصل بين هموم الوقوع الفعلي وما يمكن منه التصور التوقعي أو التصور التذكري من مقومات كان النظر خالصاً. والفضيلة في العمل بمعنى الممارسة الخلقية أو بمعنى الكفاءة التقنية هي الوحدة البدهية والتطابق شبه التام بين الوجه الحدثي والوجه المعنوي من العمل: فتكون المعرفة أمراً غير مقصور على البعد الذهني، بل هي قدرة أو ملكة حقيقية لا نميز فيها بين المعرفي والفعلي إلا تمييزاً إضافياً للفصل بين وجهي الفعالية العقلية في مرحلتها التصورية ومرحلتها الإنجازية.

جوهره الذي يخصه في عاجل الفعل والنظر الذي يتمثل جوهره الذي يخصه في آجل الفعل قد يساعد على تقريب المسألة لذهن الكثير فيجعلها أمراً مقبولاً رغم التجريد والتعقيد، خاصة إذا ربطنا ذلك ببيان صلتها بما يجري في الراهن من أحداث تاريخنا: **ذلك ما يجعلنا نأمل تقريب المعاني الدقيقة التي ينتهي إليها تحليل العلاقة بين النظر والعمل في صورتها العامة.** وحتى لا يكون البحث في هذه المسألة على هيئة قد لا يحتملها القارئ غير المختص- ظناً من البعض أن هذا القارئ ينبغي أن يكون همه مقصوراً على الأحداث السريعة والمعاني السطحية المبتذلة واتهاماً بالتعمية والتعسير لكل من يريد العلاج العميق - ستكون الأمثلة عينية وملموسة رغم تعلقها بمعان كثيرة التجريد وشديدة التعقيد.

ولكي ندعم هذه الطريقة التي اخترناها للعلاج نضرب مثالين محسوسين يبرزان دور آجل الفعل وعاجله في العلاقة بين النظر والعمل حضوراً وغياباً في مشكلتين هما أهم عقبات تاريخنا العربي الإسلامي الراهن. فما أصاب فهم هذه العلاقة من سوء تقدير في مستوييها المعلومين الفردي (**مستوى الفكر والممارسة في سلوك الفرد**) والجمعي (**مستوى مؤسسات التصور والتخطيط ومؤسسات التحقيق والتنفيذ في سلوك الجماعة**) يعتبر دون منازع مصدر أغلب العقبات التي عطلت فعاليتنا في التاريخ فحدت من دورنا الموجب فيه وخاصة في لحظتنا الراهنة. ومن ينظر في علاقة

أمتنا بنوعي التحدي الأكبرين اللذين عليها التصدي لهما في نهضتها الراهنة سيدرك ضرورة البحث في علاقة النظر بالعمل من خلال البحث في فساد علاقة الآجل من شؤون الأمة بالعاجل منها طلباً للعلل التي تفسر تعثرنا التاريخي، إذ إن آجل الشؤون هو مميز العمل الجوهري وعاجلها هو مميز النظر الجوهري:

١- مشكل ترتيب مقومات الفعل السياسي المؤثر.

٢- ومشكل ترتيب مقومات الفعل التنموي المؤثر.

١- مشكل ترتيب مقومات الفعل السياسي المؤثر: أليس طغيان العاجل من شؤون أقطارنا هو الذي يحول دوننا وإدراك المبادئ التي ينبني عليها ترتيب الأوليات في الفعل السياسي المؤثر مما يجعلنا عاجزين عن فهم ما فهمته أوروبة الحالية من ضرورة تجاوز فكرة الدولة القطرية الضيقة رغم كونها في الماضي مصدر هذه الفكرة التي صارت أقطارنا تتشبث بها حتى ولو أدى ذلك إلى فقدان الجميع شروط الاستقلال الحقيقي ؟ ما الذي يمنعنا من أن نفهم أن البقاء فضلاً عن الاستقلال بات يقتضي الشروع في تحقيق شروط الحجم الاقتصادي والتقني الفاعل فضلاً عن الحجم السياسي والثقافي المؤثر؟ كيف تدرك أوروبة أن بقاءها المستقل ودورها العالمي يقتضي أن تتجاوز عداوات حربين كونيتين فتتحد بمنهجية عقلانية متدرجة رغم تعدد أممها ولغاتها وحضاراتها

وتواريخها وأجناسها، ونحن الذين لا يفرقنا شيء من ذلك كله ما زلنا شعوباً وقبائل ترفض حتى أن تتعارف معرفةً ومعروفاً فتنفي السعي إلى تحقيق الممكن اقتتالاً من أجل ما يصبح مستحيلاً بمجرد محاولة القفز المباشر إليه والناتج عن الجهل بشروطه ؟

٢- مشكل ترتيب مقومات الفعل التنموي المؤثر: أليس طغيان العاجل من ضرورات العيش اليومي ومن ضرورات الدفاع لما يستلزمه صراعنا مع إسرائيل هما الحائلان دوننا وفهم السر الذي مكن الوضع المادي المتردي والأعداء من استعبادنا بالضرورات المادية العاجلة بالحيلولة دون شروط التنمية الفعلية الآجلة، فمكن من ثم تأبيد سلطان قوى الهيمنة الدولية ذات العربدة المستهترة بكل القيم، لتفرض علينا إستراتجيتها التي تجعلنا نخضع لتقديم العاجل العرضي في عيشنا اليومي وصراعنا المباشر على الآجل الجوهري في رسالتنا الكونية وصراعنا اللامباشر مع شروط غلبة الأعداء علينا؟ كيف أصبح العاجل العرضي من سد الحاجات المباشرة يلهينا عن التحدي الأول المتمثل في تحقيق شروط الحاجات غير المباشرة التي هي متقدمة في ترتيب الأفعال المؤثرة حتى وإن بدت ثانوية بمنظار العمل السياسي قصير النظر: **السعي الجدي لتحقيق شروط استئناف دورنا التاريخي الكوني الذي من شروط أدائه السيادة على أداتي الفعل المؤثر أعني العلم النظري وتطبيقاته والعلم العملي وتطبيقاته مع شرط شروطهما الاقتصادية أعني**

توحيد الشعب العربي لقيادة الأمة الإسلامية، فضلاً عن كون الشرط الرمزي لخلافة المسلمين الروحية ممتنع من دون قاعدة مادية حقيقية ؟

منطلقنا في علاج علاقة العمل بالنظر وعلل انعدام شروطها ومقوماتها عندنا هو علمنا بأن صلتها بشؤوننا هو بهذه الدرجة من الدقة والأهمية، وبأنها لا يمكن تحديدها بصورة مجردة بل لا بد أن يكون التحديد بالقياس إلى علاج الإنسان شؤونه الخاصة والعامة لتعلق الأمر بفعلين من أفعال الإنسان لاشيء يحصل في التاريخ من دونهما: **فعلي النظر والعمل**. ولما كان المميز الأساسي للنظر والعمل أحدهما بالقياس إلى الآخر عند اعتبارهما في صلتهما بعلاج الإنسان لشؤونه الخاصة والعامة متعلقاً بتراتب مقومات الفعل وعناصره في زمن الفعل عملياً كان الفعل أو نظرياً تبينت ضرورة الانطلاق من فرضية العمل التي اخترناها:

❁- فنحن نعتبر المجرى العاجل مميزاً جوهرياً للعمل الذي لا يتحقق فيه جوهر (العملية) بحق إلا حال الحصول الفعلي لكون الآجل من الأعمال ليس إلا أفعالاً ذات مجرى تصوري توقعي أو تذكري يقع في الحدث النفسي الذهني لا في الحصول الفعلي العيني خارج الذهن.

❁- ونعتبر المجرى الآجل مميزاً جوهرياً للنظر الذي لا يتحقق فيه جوهر (النظرية) بحق إلا حال الانفصال عن كل تحصيل عملي حالي رغم أن بعض الأنظار قد تكون عاجلة لكنها عندئذ تكون فعلاً ذا مجرى ذهني أو حدثاً فكرياً يجري في الحصول النفسي الذي هو غير التصور

العقلي المتخلص من مجراه النفسي المتغير بحسب الأشخاص والأحداث في العملية الفكرية الذهنية من حيث هي أحداث نفسية.

ولأننا نعتبر تحديد هذه العلاقة بين الآجل ممثلاً للنظر والعاجل ممثلاً للعمل أهم تمثيل ملموس يمكن من دراسة شروط النهضة العربية الإسلامية، سيكون البحث في الأهمية النظرية للعلاقة بين النظر والعمل محاولة لتحديد معاملة الشؤون البشرية معاملة آجلة ممثلة للنظر الفاعل، وتحديد معاملتها معاملة عاجلة ممثلة للعمل الفاعل من خلال مثالين واضحين يبينان أهمية دور العلاج الآجل في العلاج العاجل لفهم إشكالية العلاقة بين النظر والعمل في الفكرين الديني والفلسفي مثالين يجسدان طبيعة العلاقة بينهما في المجتمعات الراقية القديم منها والحديث، وكيفية سعي الأمم الحية لعلاجها علاجاً يمكننا من السيادة على مصيرنا للإسهام في التاريخ الكوني، وتحقيق الرسالة التي تستند إليها حضارتنا:

١- **المثال الأول:** يمكن أخذه من الممارسة العسكرية لكون فعل العمليات الحربية حال مجراها يعد من أفضل الأمثلة على كون العمل لا يمهل بحيث تمتنع فيه الروية الحينية مما يقتضي الخطط المعدة سلفاً والحاجة إلى الحسم السريع بمقتضى التجربة. ففي المهنة العسكرية يتبين بجلاء لا جدال فيه أن الآجل استعداد مستمر للعاجل عندما يحين أوانه. والقيادة العسكرية التي لا تعد للحرب بجمع المعلومات ودراسة الاحتمالات الممكنة والاستعداد لها لا

تستطيع عندما يحين أوان المعركة أن تفعل شيئاً، لكون القرارات كلها تكون عندئذ من العاجل الذي لا يقبل التردد والانتظار لتحقيق الدراسات أو فحص الاحتمالات أو تحليل المعلومات فضلاً عن جمعها مهما تقدمت وسائل علاج المعلومات. لذلك فإن صاحب القرار يصبح في غياب مثل هذه العلاقة الثابتة بين الآجل في خدمة العاجل نهبة للارتجال الذي يعد أهم علة في خسران جل المعارك.

٢- **المثال الثاني:** يمكن أخذه من الممارسة الاقتصادية لكون فعل المعاملات الاقتصادية من جنس الحرب رغم كونها ليست حامية، إذ العمل فيها لا يمهل كذلك. ففي التعاطي مع الأسواق أياً كانت طبيعتها (**نقدية أو مالية أو بضاعية أو خدماتية حالية أو توقعيه**) يتبين أن الآجل استعداد مستمر كذلك للعاجل عندما يحين أوانه. فالإدارة الاقتصادية التي لا تستعد لتقلبات السوق بجمع المعلومات ودراسة الاحتمالات النظرية الممكنة والإعداد لها لا تستطيع عندما يحين أوان القرار أن تفعل شيئاً، لكون الأسواق بجميع أصنافها **الحالية أو التوقعية** لا تنتظر القيادات المتقاعسة. لذلك فإن الشركات الخالية من مؤسسة استخدام الآجل (**التوقع المبني على نماذج نظرية**) من أجل العاجل (**العمل على علم في الحال**) تفلس في طرفة عين ومثلها البلدان الخالية من هذه المؤسسات، أعني من مؤسسات البحث العلمي في المجال الاقتصادي.

ولما كان علاج الشأن الإنساني محكوماً بضرورة السيادة على ما يجري في الزمان التاريخي الذي يحدد إيقاعه القابل لتأثير الإنسان وغير المتجاوز لطوقه العملُ على علم بات، من الواجب أن ندرك أن عدم فحص هذه العلاقة وعدم العمل بنتائج هذا الفحص كان ولا يزال من أكبر معوقات النهوض الحضاري عندنا اليوم، عرباً ومسلمين. فندرك عندئذ أنه علينا أن نبحث في الأمر الذي يوحد بين هذين النوعين من التحدي اللذين يعطلان نهضتنا، كما يتبين من مثالي هذه العلاقة بين النظر والعمل في الحرب والاقتصاد حيث تراكمت هزائمنا إذا قيسا بهذه العلاقة من حيث تأثيرها على الفعل التاريخي، تحقيقاً لشروط الاستقلال بل والبقاء. أليس هذا الأمر هو بالذات طبيعة العلاقة بين عاجل الشأن العملي من أمور الأمة وآجل الشأن النظري من الشأن الحضاري أعني من شروط الاستئناف للعمل الفاعل في التاريخ العربي الإسلامي الذي هو كوني بالطبع، ومنذ النشأة الأولى التي كانت رسالة تخاطب العالمين جميعاً؟

فمن هذين المثالين يتبين بوضوح تام أن العلاقة بين العاجل والآجل التي تبدو علاقة زمانية ساذجة وعرضية هي في الحقيقة علاقة بين مفهومين عقليين أساسيين، لا يمكن من دونهما الربط بين النظر والعمل في سياسة الشأن الإنساني. ففيهما تتكشف العلاقة الزمانية لتصبح بفضل الوعي بالروابط المنطقية والعلية بين

الأحداث علاقة جوهرية بين فعلين من أفعال العقل، هما النظر الذي لا يكون إلا آجلاً والعمل الذي لا يكون إلا عاجلاً. لكن العقل الإنساني يستطيع تخليص النظر والعمل من هاتين الصفتين عندما يصل بينهما في الفاعلية التاريخية الجماعية: وذلك هو شرط الحرية الإنسانية الأساسي، بل هو هي بالذات. فهو يجعل الآجل في الحدوث الفعلي المقبل أعني المستقبل عاجلاً في البحث النظري التوقعي الحاضر للتحقيق العملي المقبل، ويجعل العاجل في الحدوث الفعلي أعني الحاضر آجلاً يستمد من الرصيد النظري الماضي للتحقيق العملي المتوقع.

فيصبح حاضر العمل الخاضع لمنطق العاجل مستنداً إلى ماضي النظر المحكوم بمنطق الآجل. وبذلك يصبح مستقبل العمل حاضر النظر الذي هو عمل مؤجل أو إن شئنا سيناريوهات عمل ممكن. وذلك هو الأمر الذي يفهمنا بنية المجتمعات الحديثة التي تستطيع بهذه الآلية أن تستقدم الحدث وأن تستأخره في النظر التوقعي عامة، أو بشروط معينة لكي تتحكم في العمل الذي يمتنع فيه الاستقدام والاستئخار، إذ هو لا يكون إلا في الحاضر أعني عند حلول أوانه. ولا يعني ذلك الخروج عن سنن الله أو قانون الغيب: **فالإنسان لا يستطيع بحسب هذه السنة الإلهية الاستقدام والاستئخار في ما يتجاوز طوقه. أما في حدود التكليف فنعم: لذلك كان مسؤولاً.**

الفصل الثاني

مراتب الحضارة وعلاقة النظر بالعمل

رغم وحدة البشر المبدئية في ما ينتج عن انتسابهم إلى المنزلة البشرية **(معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون أعني القيم الخمس)** في حضارتنا الإسلامية التي تجاوزت الخصوصيات الثقافية والعرقية الدينية إلى منزلة الفطرة الاستخلافية النظرية[1] **(قيم النظر المجردة والمطبقة)** والعملية[2] **(قيم العمل المجردة والمطبقة)** يبقى أفضل معيار

---

(١) ما ينتج عن منزلة الاستخلاف النظرية: فمن كون الإنسان خليفة بصورة مبدئية دون التفات إلى الفروق الحضارية يتلو اتحاد البشر في تحقيق شروط السيادة على الطبيعة بعلم أسبابها التي على قدرها تكون إنسانية الإنسان حسب ابن خلدون. لذلك اعتبر ابن خلدون درجات علم هذه الأسباب محددة لدرجات الإنسانية، أعني لدرجات التمكن من منزلة الاستخلاف النظري وتطبيقاته (كل الإحالات إلى المقدمة ترجع إلى نشرة دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٧ ط.٣).

(٢) ما ينتج عن منزلة الاستخلاف العملية: ومن كون الإنسان خليفة بصورة مبدئية ودون التفات إلى الفروق الحضارية كذلك يتلو اتحاد البشر في تحقيق شروط السيادة على الشريعة بعلم شروطها المحافظة على ما يسميه ابن خلدون الرئاسة التي للإنسان بالطبع. لذلك اعتبر ابن خلدون درجات فقدان الحرية محددة لدرجات فقدان الإنسانية أعني لدرجات فقدان الاستخلاف، وبالتالي فإن درجات تحقيق الحرية يحدد درجات تحقيق الإنسانية. ولعل في تحديده السلبي ما يبين صلة الأهمية التي يوليها ابن خلدون للحال التي تردى إليها وضع الحضارة العربية في هذا المجال. لذلك كان مشروع المقدمة ذا غايات عملية رغم كونه محاولة نظرية =

تتمايز به الحقب المختلفة لتاريخ الأمة نفسها أو الأمم المختلفة (**كما يتبين من القيمة الأصل أو الشهود والجحود**) هو معيار شعورها (=**كما يتبين في القيمتين الأخريين أعني الخلقية والمعنوية**) بالعلاقة بين النظر وتطبيقاته والعمل وتطبيقاته في الشؤون الإنسانية التي تتبع مجال العلوم النظرية (**علوم الرياضيات والطبيعة**) أو تتبع مجال العلوم العملية (**علوم السياسيات والتاريخ**) ببعديهما المجرد والمطبق سواء في صلتهما بالموضوع المنفعل بالمعرفة والعمل[1] أو في صلتهما بالفاعل لهما [2] : **فهذا الشعور هو المحدد الرئيسي لدرجة سيادتها**

- لتحديد شروط علم التاريخ والسياسة: فتكون الغاية العملية هي علم الشروط العملية لجعل مادة العمران الإنساني (المجتمع المدني: إنتاج القيم المادية والروحية وحفظهما وتبادلهما واستهلاكهما ورعايتهما) أكثر تحرراً ممكناً من صورته (الدولة: المجتمع السياسي) حتى يحقق الإنسان غايات وجوده الدنيوية والأخروية.

(١) انظر بخصوص إحصاء العلوم إحصاء يجمع بين سنتي الفكر الفلسفي والفكر الديني في حضارتنا، المقالة الثانية من الباب الأول من كتابنا (شروط نهضة العرب والمسلمين) دار الفكر والفكر المعاصر دمشق وبيروت ٢٠٠١. ليس المهم في هذا الإحصاء حصر قائمة العلوم فهذا أمر معلوم في حضارتنا منذ الفارابي، بل المهم هو التمييز بين البعدين وتحديد العلاقة بينهما: بعد العلوم الأدوي وبعدها الغائي.

(٢) نضيف إلى تقسيم العلوم حسب المقابلة بين الغايات والأدوات نضيف اليوم تقسيمها بحسب بعدين جديدين هما بعد النظر إلى النظر والعمل في صلتهما بالموضوع المنفعل (وهو الإنسان فرداً وجماعة والعالم) وفي صلتهما بالذات الفاعلة (وهو الإنسان فرداً وجماعة والله). وهذه الإضافة ليست في قطيعة مع البعدين السابقين: فصلة العلوم بالذات الفاعلة مرتبطة بالغايات، و صلتها بالموضوع مرتبطة بالأدوات. لكن الجديد هو أن الصلة بالذات تتعلق بكيف الشعور المصاحب للمعرفة، سواء كان الموضوع طبيعياً أو شريعياً وبالموقف الوجودي المرافق لهما وهو من جنس ما يهتم به المتصوفة عند حديثهم عن أحوال العارف أعني شعور الذات العارفة في تجربة المعرفة المعيشة.

على مصائرها وجوداً ووعياً بها. لذلك فالحقب المختلفة من تاريخ الأمة نفسها والأمم المختلفة مثلها تنقسم إلى صنفين أساسيين بينهما ما لا يتناهى من الدرجات:

١- صنف الحقب أو الأمم السيدة على مصائرها وهي الحقب أو الأمم التي حققت شروط التحرر من ضغط عاجل شؤونها لئلا تشغلها عن آجلها بأن جعلت النظر استعداداً مستمراً للعمل فكان من يفرغ للآجل من أهلها متقدماً لتحقيق شروط تزويد المجتمع بالأدوات المادية والخطط العملية وتكوين معالجي العاجل تكويناً يؤهلهم للعمل المتروي.

٢- وصنف الحقب أو الأمم المستعبدة مصائرها وهي الحقب أو الأمم التي يشغلها عاجل أمورها عن آجلها لفقدان الوظيفة النظرية والمتفرغين لتزويد المجتمع بالأدوات المادية والخطط العملية فصار الآجل النظري بعدمه ضغطاً مستمراً على العاجل العملي وتحول العاجل ممسكاً بخناق الإنسان الذي يفقد في مثل هذه الأمم كل حرية وقدرة على التدبير.

وينتج عن هذين الوضعين موقفان من التاريخ بحسب ضربي النظر لعلاقة النظر بالعمل في صلتهما بالشأن الإنساني عامة. فأما الموقف الأول فيعتبر علاقة الشؤون البشرية بعضها بالبعض مجرد توال زماني بين حلقاتها في حدوثها الفعلي الذي لا مرد له حال حصوله للجهل بعلله ما يجعل المستقبل مستحيل التحديد بإطلاق. وأما الموقف الثاني فيعتبرها علاقة توال تعليلي بين بعض الشؤون البشرية وبعضها الآخر مما يجعل التدخل الإنساني في سلسلة

الحدوث أمراً ممكناً إذا تقدم عليه إبداع الصياغة النظرية لهذا الترابط بين المتقدم والمتأخر من العناصر في توالي الأحداث الذي يصبح خاضعاً لنظام معانيها. ذلك أن التقدم والتأخر في ترتيب الشؤون بعضها بالإضافة إلى البعض يمكن أن يكون مقصوراً على الترتيب الزماني إذا نظرنا إلى هذه الشؤون من حيث حاضر حدوثها الفعلي في مجراها العفوي الغفل الذي لا دخل للنظر الإنساني فيه إلا دخل من يرد الفعل رد العاجز عن التأثير في مجرى الأحداث التاريخية فيكون عمله عديم المعنى. عندئذ تبدو الأحداث التاريخية لغير المؤمن وكأنها ضرورة عمياء، وتبدو قضاء وقدراً غير مفهوم[١] عند ذوي الرأي السقيم من المؤمنين الذين يخلطون بين التوكل في ما يتجاوز المستطاع والتواكل في ما ينتسب إلى المستطاع[٢].

---

(١) القضاء والقدر الذي يطالب المؤمن بقبوله خيره وشره يتعلق بكل ما يتجاوز التكليف من العوامل المتدخلة في الأفعال التي يتعلق بها التكليف أو من العوامل التي لا صلة للتكليف بها. وينتج ذلك عن النسبة بين علم الإنسان وقدرته المتناهيتين بالطبع والمؤثرات في العلم والعمل اللامتناهية بالطبع في الوجود. فيكون الإنسان لذلك مكلفاً بعلم ما يستطيع عمله وبتفويض ما يتجاوز ذلك منهما أو من سواهما إلى الله. وذلك هو معنى القضاء والقدر المفهوم: أنه عين مفهوم الكسب الذي يعني أن الإنسان مطالب ببذل الوسع اجتهاداً في العلم وجهاداً في العمل وهو مبرأ في كل ما يتجاوز طوقه من ذلك.

(٢) إشكالية القضاء والقدر درسها القرآن الكريم في صلتها بأهم محدد هو الحرب والجهاد والموت في آل عمران بالتلازم مع المعضلة الثانية التي ينبني عليها كل الفكر الديني في الحضارة العربية الإسلامية: مسألة القضاء والقدر والحرية الإنسانية ومسألة العلم المحيط وعلاقة علم الإنسان بالغيب أعني مسألة حدود التأويل.

لكن ذلك التوالي الحدثي في التاريخ يمكن أن يتقدم عليه، عند صادق الفاعلين الذين يتواصون بالحق فينظرون في عواقب الأمور ومبادئها، التوالي المعنوي الذي يرتب الأحداث التاريخية عقلياً فيحصل الترتيب التوقعي لأحداث المستقبل حدوث الترتيب التذكري لأحداث الماضي بحسب الترتيب المنطقي والتعليل الفرضي الذي يضفي على سلسلة الأحداث التاريخية سر معانيها فيبرز علاقة الوسيلة بالغاية، والعلة بالمعلول، ويؤسس لتدخل الفعل الحر. فالعمل يصبح فعلاً حراً إذا كان عملاً على علم، لذلك قاس به ابن خلدون إنسانية الإنسان أعني رئاسته كما بينا في مفهومي الاستخلاف النظري والعملي. لذلك كانت الصورة الدينية لهذه العلاقة ذات مستويين: مستوى نسبي ويتعلق بالماضي النسبي والمستقبل النسبي في القص القرآني الخلقي فرداً وجماعة، ومستوى مطلق ويتعلق بالماضي المطلق والمستقبل المطلق في القص القرآني العلمي والطبيعي متوسلاً في التربية الدينية حاملة للتربية الروحية للمسلمين فرداً وجماعة. وذلكما هما معنيا الاعتبار: الاعتبار الخلقي والاعتبار العلمي. والأول سبيلنا إلى الثاني والثاني أساس الكل منذ أن أصبح الدين المنزل ديناً طبيعياً يذكر بالفطرة ولا يشرع ضدها: لذلك كان الدين الخاتم. لكن الفطرة التي يتحدث عنها القرآن هي مفهوم يمكن وصفه بعبارتين للغزالي: **النفي الأصلي أو البراءة الأصلية**. فالقص الخلقي والعلمي كلاهما قص روائي يقبل التأويل اللامتناهي. ويمثل لأولهما تاريخ الأنبياء

مع أممهم ماضياً وتاريخ الإسلام المطلوب مستقبلاً (**في حياة الرسول وفي كل لحظة بعد ذلك**). أما الثاني فيمثل له حكاية الخلق الإنساني والعالمي والبعث الإنساني والعالمي.

وذلك السر هو الذي يمكن من معاملة العمل الذي لا يمهل بمنطق النظر الذي أعد على مهل لكونه استبقه توقعياً فخطط له واستعد لمفاجآته استعداداً يجعل الفعل مترويا دائماً مهما تعقدت عوامله واشتد أزوفه، لكون المعقد ليس كله معضلاً إلا لمن لم يحلله، والمستقبل ليس كله مفاجئاً إلا لمن لم يخطط له بسبب عدم فهم الماضي وعدم تحليل الحاضر. فمن يتجنب هذين العدمين يكن من ذوي الرأي السديد الذين يتواصون بالصبر عزماً للأمور، بعد التواصي بالحق الذي يجعلهم يعملون على علم ولا يتراجعون أو يولون الأدبار أبداً فتكون لهم السيادة على التاريخ بالسيادة على الطبيعة. والمعلوم أن هذا السلوك يسمى في الفلسفة روية واختياراً خلقياً. وهو في الدين عين ما يسميه القرآن الكريم عزم الأمور والاستقامة الخلقية. وإذن فعطالة ظرفنا السياسي والمادي وتعين هذه العطالة في معوقات صراعنا، بعد الفراغ من الاستعمار المباشر، مع إسرائيل بصورة مباشرة ومع أمريكا بصورة غير مباشرة لم تشل إرادتنا النهضوية بما فيها من محددات ذاتية وقوة مادية، بل إن تأثيرها علته توقف قدرتنا على إبداع شروط العمل الناجح السياسية والتنموية. وهي تعود جميعها إلى توقف الإبداع

النظري في مجال العلوم الطبيعية وتطبيقاتها، وفي مجال العلوم الإنسانية وتطبيقاتها لتوظيفها عند أوان العمل الذي يكون عاجلاً دائماً، وقبل ذلك توقفها عن فهم هذا الشرط الضروري في كل فعل هادف. وعندما يغيب هذا الشرط يصحبه ضرورة صحبة المعلول للعلة أو العلة للمعلول بحسب المنطلق فقدان المعنى الثاني للعمل: **أعني بعد الفضائل الخلقية المصاحب للنظر والعمل على حد سواء**[١].

ذلك أنه يمكن الجزم بأن كل أمة لم تتمكن من السيادة في النظر أعني مجالي العلم الطبيعي والتاريخي للسيادة على العمل فيهما وهو في جوهره تطبيقاتهما (**في ما يمكن السيطرة عليه من محددات العمل**) لن تستطيع تحقيق شروط النهضة الخلقية والمادية. وفي حالتنا ، نحن العربَ، فإننا لن نستطيع مضارعة العالم المتقدم في المجال القيمي[٢] ولا في المجال المادي فيتعذر علينا النجاح في

(١) ركزنا على دور الفضائل العقلية في العمل لكونها الشرط المحقق لما يغني عن البدائل التي تلجئ إلى التخلص من الفضائل الخلقية التي لا تتحقق إلا في من كان بحق سيداً:انظر في ذلك موقف ابن خلدون من التربية ومن العلاقة بين الوازع الذاتي والوازع الخارجي.

(٢) كل من يزعم الغرب متقدماً علينا مادياً فقط لكونه متأخراً عنا خلقياً كاذب، بل إن قوله هذا دال على الجهل بطبيعة الأخلاق ما هي وبالحال التي عليها أخلاق الغرب الحالي. من يفهم معنى التقدم الخلقي لا يمكن أن يقول مثل هذا القول. فالتقدم المادي الذاتي أعني غير المستورد والناتج عن الجهد الذاتي ممتنع من دون التقدم الخلقي، إذ إن أهم تقدم خلقي هو في مجال الجهد الذي يتقتضيه العمل لكون الإبداع العلمي والمدني هما شرطيه الضروريين. لذلك فتخلفنا المادي ليس إلا العلامة الصادقة على تخلفنا الخلقي بهذا المعنى: لذلك فأفضل الأدلة هو انحطاط-

منازلة إسرائيل أو غيرها من الأعداء وهم كثر فضلاً عن تحقيق شروط التنمية المستقلة. إذا لم نتمكن من الوصل المنطقي بين المجالات الأساسية الآجلة وتطبيقاتها العملية لن نستطيع الصمود أمام تحديات ظروفنا المادية وما يستعمله الأعداء من حيل لتلهيتنا عن التحدي الحقيقي المتمثل في الفراغ لتحقيق شروط الرسالة التي أنبتت عليها حضارتنا.

التكيف مع الظرف الدولي المتعين في وضعنا الخلقي والمادي المتردي ومنازلة إسرائيل بإصلاح شأننا الخلقي والمدني وبتحرير مقدراتنا من عوائقها الذاتية والأجنبية التي من أهمها استحواذ أمريكا عليها يعودان عودة المسألة الفرعية إلى شروط الاستجابة

- أخلاق العمل، وتردي الصناعات، والضمير المهني في كل المجالات وخاصة في مجال التواصي بالحق أو طلب الحقيقة الجماعي أو البحث العلمي للسيادة على الطبيعة، ومجال التواصي بالصبر أو طلب الحقوق الجماعي أو البحث العملي للسيادة على الشريعة: الجهل بالطبيعة وبالشريعة علامتان لا تكذبان عن الأخلاق الكاذبة التي يدعي الشرق اليوم امتلاكها وينفيها عن الغرب. والحكم في المسألة يمكن أن يصاغ منطقياً بنظرية عكس القضايا على النحو التالي: فليس كل تقدم مادي دالاً على التقدم الخلقي لكون الأول لا يكون علامة على الثاني إلا إذا كان ذاتياً لكن كل تخلف مادي دال على التخلف الخلقي لكون الأول لا يمكن أن يكون غير ذاتي، إذ لا يستطيع غيرك أن يفقدك القدرات التقنية الناتجة عن استخلافك النظري، إذ هي تطبيقه، وكلا البعدين من الاستخلاف النظري ممتنعين من دون الاستخلاف العملي، أعني في الغاية الأخلاق وتطبيقاتها. لذلك فإن مواصلة الكذب الدائم الذي يتصور العقد غير المصحوب بالعمل أخلاقاً: حياة الشرقي اليوم بطبعها حياة نفاق دائم وكذب متصل لا يتوقف. مات التواصي بالحق ومن ثم فلا وجود لتواص بالصبر على تحقيق شروط العمل به: لذلك فلا عجب من الخسر الذي نحياه.

لتحدي السيادة النظرية على الطبيعة والتاريخ استعداداً للسيادة العملية عليهما، أعني الأمرين اللذين فقدنا فيهما كل سلطان لكون إلحاح العمل والظرف فرض علينا الاستجابة لمقتضياتهما. ولكوننا تصورنا المعركة محصورة في الاستجابة إلى هذه الحاجة الآزفة والملحة التي تعترضنا كل يوم على حدة بحسب ما تفرضه علينا الأحداث من خارج، استحوذ من بيدهم علاج العاجل على كل سلطان، وألغوا بالغوغائية والخيارات العقدية السقيمة بنت الفكر المباشر مهام من كان ينبغي أن يفرغ للآجل بإفقادهم النظرية والعلم كل سلطان. والمعلوم أنه بمثل هذا السلوك لن تنفع الخطط المرتجلة للتنمية ولا التنادي عربياً كان أو إسلامياً للحرب عند أوان العمل الذي يكون دائماً بعد فوات متسع النظر فيكون رداً منفعلاً على تحديات الأعداء دون تخطيط أو استعداد طويل النفس مهما كدسنا من خردة السلاح المستورد ومن مظاهر التطور الشكلية الخالية من كل مضمون حقيقي لشروط النجاعة.

لا بد من تحقيق شروط السيادة النظرية شروطها الضامنة لتأثيرها الفعلي على مجريات الواقع وتحدياته. فهي عينها الشروط التي تصبح شروط السيادة العملية عندما يحين أوان العمل. فالتكوين والتجهيز العملي والعلمي الراقيان هما وحدهما الكفيلان بإغنائنا عن استجداء التعاطف الدولي في التنمية أو في الصدام مع الأعداء وعن استيراد الخردة التي لا تصلح لمحاربة من

يبيعها لنا بأغلى الأثمان. الرهان الحضاري معركة لا تربح إلا بالجامعات القائمة بوظيفتها الحقيقية أعني البحث العلمي في مجالي علوم النظر والطبيعة وعلوم العمل والتاريخ وتطبيق الأولى في مجال الثانية وتطبيق الثانية في مجال الأولى. ولا شيء من ذلك يمكن أن يحققه محو الأمية الجاري في جامعاتنا الحالية، إذ المعيار الوحيد هو التوظيف العقدي للتربية فيصبح السلوك السائد هو تقديم السلطة الإدارية على السلطة العلمية التي تحاول إلغاء هذه لكي لا تنافس تلك عملاً نسقياً ينتهي في الغاية إلى تحويل الجامعات إلى طواحين خاوية. لا شيء يمكن في العمران الإنساني المعقد الذي يتجاوز الشكل البدائي من دون المعاهد الراقية التي تفرغ للبحث النظري الخالص والمتحرر من عاجل الشؤون غير المسبوقة بالنظر لجعلها جميعاً تصبح مسبوقة به فلا يكون أزوف العمل فيها حائلاً دون الفعل فيها بعلم وروية.

* * *

المقالة الثانية
المدخل التاريخي
أهم محطات العلاقة بين النظر والعمل

الفصل الأول
المدخل الفلسفي التقليدي للعلاقة بين النظر والعمل

يمكن استقراء الصيغة التقليدية للعلاقة بين النظر والطبيعة والعمل والشريعة في الفكر العربي الإسلامي الحالي من خلال تقليدين لا يزالان سائدين على محاولات التأريخ لتاريخه، على الأقل عند من يهمل التحول الذي مكن هذا الفكر من تجاوز هذه الثنائية المضاعفة. فأما التقليد الأول فيقتصر على اجترار سطحيات تأريخ خارجي يعتبر تاريخ الفكر العربي بمجرد تراكم من جنس التراكم الجيولوجي لمتردم التأثيرات المتوالية، لكأنه عديم التاريخ الذاتي أو من جنس المزابل التي تتكدس فيها قمامة خوالي الأمم[1] . وقد يطعم هذا التقليد الأول أحياناً بطلاء تحديثي

(١) تاريخ الفكر العربي بالمحافظة على التقابل بين الفلسفة والكلام لا يزال سيد الموقف لكون الجامعات العصرية ليس لها من العصرية إلا الاسم والجامعات التقليدية ليس فيها من السنن التقليدية إلا ما ورثته من بنايات استقرت فيها إداراتها العميلة للأنظمة المتخلفة الحاكمة. ويكفي أن ننظر في مآل الجامعة الزيتونية في تونس: فهي كاريكاتور من ذاتها حتى في عهد الانحطاط.

يتحدد دائماً برد فعل سطحي على ما فرضته القراءات الاستشراقية المستمدة من أصل واحد هو فلسفة تاريخ العقل[١] المقصور على مصير الحضارة المزعومة غربية. وأما التقليد الثاني فلا يتعدى التأثر السطحي بإعادة صياغة هذا الأصل في القراءات المعاصرة التي يرددها بعض المفكرين العرب دون فهم عميق لنسيجها الحقيقي[٢] . لذلك فسيكون مضمون هذه المقالة الثانية مؤلفاً من فصلين أولها يعرض إشكالية العلاقة بين النظر والعمل كما تعينت في هذين التقليدين. والثاني يستبدل بهذا العرض صياغة لتاريخ العقل من منطلق التحول الذي حصل في المرجعية العربية الإسلامية بوصفها لحظة أولى ممتازة في تاريخ العقل الإنساني اخترناها زاوية نظر لقراءة ما تقدم عليها وعلى ما تلاها.

أولاً: تحديد العلاقة بين النظر والعمل من منطلق الفكر الفلسفي

يستند التمييز الفلسفي التقليدي بين النظر والعمل إلى معيارين

---

(١) لعل أفضل مثال هو تاريخ الفلسفة العربية السردي لعبد الرحمن بدوي وتاريخها المزعوم نقدياً لعابد الجابري: كلا التاريخين مبني على فكرة روح الشعب الهيجلية في صيغتها المنحطة المطبقة عند المستشرقين وخاصة عند رنان مع شيء من الوجودية عند الأول وشيء من الوضعية عند الثاني.

(٢) مثل التأثر السطحي بالوضعية الجديدة من دون علوم الطبيعة وبالفلسفة التحليلية من دون علم المنطق واللسان، وبالماركسية من دون الاقتصاد والاجتماع، وبالهيدجرية من دون ذلك كله مع تاريخ الفكر الفلسفي والديني وفقه اللغات الغربية القديمة.

مترابطين: معرفي يقابل بينهما بخصائصهما من حيث هما علمان، ووجودي يقابل بينهما بخصائص الموضوع الذي يعلمانه. فالنظر هو علم الكلي والضروري في الموضوع الطبيعي والعمل هو علم الجزئي والاختياري في الموضوع الخلقي بلغة الفلسفة القديمة والوسيطة أو الإنساني بلغتنا الحالية. لذلك فإنه بوسعنا أن ننطلق من المقابلة بين هذا التعريف التقليدي الذي ساد طيلة العصرين القديم بحقبتيه (**اليونانية والهلنستية**) والوسيط بحقبتيه (**العربية واللاتينية**) وتجاوزه في كلتا الحضارتين بدءاً بالتجاوز الخلدوني[١] وختماً بالتجاوز الذي حصل في عصر الغرب الكلاسيكي عند تجديد الفكر السياسي[٢].

فالتعريف التقليدي يقابل بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية بالاستناد إلى المقابلة بين الطبائع التي مبدؤها الضرورة والحتمية الطبيعيتين، والشرائع التي مبدؤها الحرية والاختيار الخلقيين. فأما الفلسفة النظرية، في معناها التقليدي، فتدرس الظاهرات الطبيعية

---

(١) التجاوز الخلدوني للمقابلة التقليدية بين النظر والعمل يثبته أمران: الأول سلبي، وهو غياب العلوم العلمية من تصنيفه للعلوم العقلية مما يفيد بأنه ينفي عنها العلمية، والثاني إيجابي، وهو التصريح بأن علم السياسة المدنية ليس علماً وبأن البديل منه الحقيقي هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

(٢) أهم ثورة حققها العصر الكلاسيكي في ميدان الفلسفة العملية هو صياغتها بحسب معايير العلوم النظرية كما يتبين من أعمال هوبس وسبينوزا. وبين أن من شروط هذا المنهج تجاوز المقابلة التقليدية بين النظر والعمل.

وتقسمها إلى ثلاثة أقاليم كل منها يعد موضوعاً لضرب من العلوم: أولها علم الطبيعة (**ويتضمن كل علوم العالم المادي الجامد والحي**) وثانيها علم الرياضة (**بضربيها المجرد أعني العدد والهندسة والمطبق أعني الموسيقا والفلك**) وثالثها علم ما بعد الطبيعة. وأما الفلسفة العملية فتدرس الظاهرات الخلقية وتقسمها إلى ثلاثة أقاليم كذلك كل منها يعد موضوعاً لضرب من العلوم: أولها علم الاقتصاد المنزلي (**الذي يتعلق بالسياسة الإعالية والاقتصادية للأسرة والجماعة**) وثانيها علم الأخلاق (**ويتعلق بعلم نفس السلوك الإرادي وقيمه**) وثالثها علم السياسة[1] (**ويتعلق بعلم المؤسسات والقواعد**

---

(١) ويوجد تناظر عجيب بين أقاليم قارتي النظر والعمل والعلوم التي تجوس خلال ديارها لضبط تضاريسها: فعلم الطبيعة، وعلم الاقتصاد المنزلي، وعلم الرياضة، وعلم الأخلاق، وعلم ما بعد الطبيعة، وعلم السياسة يتناظر فيها المنتسب إلى النظر والعمل زوجاً زوجاً. وهذا التناظر يجعل العلاقة تتركز حول العلم الأوسط في الحالتين أعني حول الرياضيات التي هي جوهر النظر والأخلاقيات التي هي جوهر العمل لكون الأول يتعلق بشروط فعل العقل التقنية، والثاني يتعلق بشروطه القيمية التي أسلفنا الحديث فيها. وفي الحقيقة فإن كلا الشرطين مضاعف. فعلم الرياضة كفعل أول عمل يحلل موضوعه تقنياً لتحديد بنيته العقلية أعني ما إليه يقبل الموضوع الرد رداً يجعله أبسط ما يكون لإمساك العقل به تصورياً يجعله قابلاً للترجمة العملية تقنياً لكون هذه الترجمة هي المحك الوحيد لنجاح نقل الموجود إلى المعقول، وذلك هو الرياضيات، وكفعل يعود على نفسه يكون منطقاً أو علماً لفعل ذاته النظري. والأخلاق كفعل أو عمل يحلل موضوعه خلقياً لتحديد بنيته القيمية أعني ما إليه يقبل الموضوع الرد رداً يجعله أبسط ما يكون لإمساك العقل به إمساكاً قيمياً قابلاً للترجمة العملية سلوكياً لكون هذه الترجمة هي المحك الوحيد لنجاح تحقيق الواجب في الحاصل وذلك هو التربية بمعناها العام أعني السياسة -

العامة لتربية المواطن وتنظيم حياته بحسب علم الأخلاق الذي يصبح قوانين الحياة الجماعية). ويوجد ضرب ثالث من العلوم له خاصيات الضربين السابقين من العلوم مع غلبة أحد البعدين وهو العلم الإنتاجي، إما بالمعنى الصناعي ويتعلق بالتقنيات والحيل التي تستعمل علوم النظر والطبيعة للإنتاج الصناعي (**كل التقنيات المادية**)، أو بالمعنى الجمالي ويتعلق بالتقنيات والحيل التي تستعمل علوم العمل والشريعة للانتاج الأدبي (**كل الفنون والآداب**)[1] .

= وكفعل يعود على نفسه يكون تاريخاً أو علماً لفعل ذاته الخلقي. وبذلك يعود النظر إلى فعل ينعكس على ذاته فيكون رياضيات ومنطقاً، ويعود العمل إلى فعل ينعكس على ذاته فيكون سياسيات وتاريخاً. فتكون نسبة النظر إلى العمل هي عينها في بعديها المتجهة إلى الموضوع وإلى الذات وإلى التوجهين نفسيهما في المستوى المجرد مؤلفة من أربعة علوم رئيسية، هي الرياضيات الفاعلة في الموضوع، والمنطق العائد على هذا الفعل، والسياسيات الفاعلة في الذات، والتاريخ العائد على هذا الفعل، ويوحد بينهما جميعاً وحدة النظر والعمل في الشهود الاستخلافي الجاري في الأذهان مادة لتاريخ الفلسفة والجاري في الأعيان مادة لفلسفة التاريخ كما فهمها ابن خلدون في علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

(١) أما النوع الرابع من العلوم الذي لا نجد له منزلة واضحة في التصنيف التقليدي للعلوم فيتعلق بالعلوم التي كانت تجمع في مصنف غير محدد الهوية هو كتاب المنطق الأرسطي بأجزائه الثمانية. فهو علم العلوم الأدوات الضرورية في أصناف العلوم الثلاثة التقليدية لذلك فهو ينقسم إلى خمسة ضروب: ١- المنطق العام ويصلح فيها جميعاً ٢- ثم المنطق الخالص ويصلح فيها بحسب طبيعة المعلوم فيها ونوع العلمية التي تنتج عنها ٣- ثم المنطق التخليصي من معضلات اللغة أو علم الفنيات الناقلة من الكلام العام إلى الكلام العلمي ٤- والمنطق المنهجي أو علم الفنيات الناقلة من المعطى الحسي إلى الصياغة العلمية للظاهرات ٥- والمنطق التأسيسي الرابط بين ذلك كله وما بعد العلم وما بعد الوجود أعني الربط بين =

وبذلك يمكن أن نقول: إن للمقابلة بين النظر والعمل إذن معنيين في التصور التقليدي الذي ظل سائداً على الفكر الفلسفي طيلة الحقبتين القديمة والوسيطة. فأما معنى المقابلة الأول فهو المعنى الذي يقابل بين الوجه الصناعي والوجه الخلقي ضمن العمل الذي يختلف عن النظر بطبيعة موضوعه. فالوجه الخلقي يعتبر العمل هدفاً لذاته يحقق الذات في فعلها ولا يستهدف صناعة شيء يكون مطلوباً وراء العمل. والوجه الصناعي يعتبر العمل مجرد أداة لتحقيق منتوج معين هو الهدف المقصود من العمل. أما معنى المقابلة الثاني فيستند إلى طبيعة الموضوع وخصائصه الوجودية: **الثابت والضروري للنظر والمتغير والاختياري للعمل**. لذلك كان أرسطو يجمع بين أساسي التمييز هذين لتحديد مفهوم العمل أعني خاصية موضوع الفعل وهدف الفعل. فهو يقول:" **فالمتغير من الموجودات (= مقابل الثابت منها والضروري الذي هو موضوع النظر) يكون تارة موضوعاً للعمل الصناعي (=الذي ينتج شيئاً) وتارة أخرى موضوعاً للعمل الخلقي (=الذي يحقق سلوك الإنسان لذاته)**. **وإذن**

- العلوم وموضوعاتها، وعلم ما بعد الطبيعة وموضوعه. ولعل هذا العلم هو في جوهره عين ما بعد الطبيعة الحقيقي الذي بين الصلات التي حددنا في الهامش السابق لكون ما يسمى ما بعد الطبيعة التقليدي يتضمن الإلهيات وجملة العناصر التي ترد إلى هذه المسائل التي حاولنا إحصاءها هنا. فيكون علم ما بعد الطبيعة التقليدي مضاعفاً هو هذه العلوم الخمسة وعلم الربوبية. لذلك فنحن نفصلهما فنجعل علم الربوبية علماً منفصلاً عن علم ما بعد العلوم وما بعد موضوعاتها أعني علم ما بعد الطبيعة الحقيقي.

فالعمل الصناعي والعمل الخلقي مختلفان وذلك أمر يُمكِن أن نتأكدّ منه في أعمالنا الجمهورية (في مقابل المضنون به على غير أهله من الأعمال)"(١) . وطبعاً فالعمل الذي يصنع شيئاً يحقق الذات كذلك والعمل الذي يحقق الذات يصنع شيئاً كذلك. وإذن فالفرق بينهما يتمثل في الغاية الذاتية للعمل الخلقي والغاية الأجنبية للعمل الصناعي(٢) .

لكن العمل عندئذ يصبح مفهوماً ملتبساً. فهو من جهة أولى ضرب من المعرفة يقابل المعرفة النظرية. وهو من جهة ثانية ضرب من الوجود يقابل الطبيعة أعني موضوع النظر الذي هو غير النظر. وجمع العمل لهذين الوجهين يجعله جوهر الوجود الإنساني إذ هو وجود ناظر ومنظور لكونه وعياً يتحقق بوعيه وتحقق يتوعى بتحققه فيكون عمل العلم وعلم العمل في الوقت ذاته مع

---

(١) Aristoteles' Nikomachische Ethik¡ « Was sich anders verhalten kann¡ ist teils Gegenstand des Hervorbringens¡ teils Gegenstand des Handelns.Denn Hervorbringen und Handelen ist von einander verschieden¡ wovon wir schon auf Grund des exoterischen Schriften versischert sein k¨onnen“ Ueber. Von Dr.theol. Eug. Rolfes¡ 2. Auflage¡ Leipzig 1911¡ s.119.

(٢) لكن ما يصاحب العمل الصناعي من قيمة خلقية مرتبطة بكون منتوج العمل الصناعي سيكون موضوع تبادل مع الآخر يجعل العمل بالمعنى الخلقي مصاحباً ملازماً للعمل بالمعنى التقني: فكل الأخلاق في الدين مرتبطة بأخلاق التعامل بين البشر التعامل الذي مادته منتوج العمل بالمعنى التقني: كالأمانة وعدم الغش والصدق والإتقان والثقة وعدم التطفيف إلخ...واجتماع المعيارين الصناعي والخلقي يجعل العمل يبلغ المستوى الجمالي: يصبح مطلوباً لذاته وليس بدافع المنفعة وحدها.

وعي علم العمل بحدود عمل العلم رغم ميله إلى تجاوز هذه الحدود بتعال هو اشرئباب مشروعي لا يتوقف: **إنه مفهوم الشهود بمعنى الحضور المدرك لذاته في تحيزه الزماني والمكاني وفي تعاليه عليهما**[1]. لذلك كان هذا الوضع الوجودي الملتبس أصل المقابلة الإبستمولوجية بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان والمقابلة الوجودية بين الطبيعة والتاريخ والمقابلة الأكسيولوجية الجامعة بين المقابلتين أعني المقابلة بين الحقيقة والقيمة.

ولن يتمكن الفكر الفلسفي من تجاوز صيغة الإشكالية التقليدية للعلاقة بين النظر والعمل إلا بفضل استبداله منظار الفكر الديني وما بعد التاريخ بمنظاره وبما بعد الطبيعة. ذلك أن الفكر الديني وما بعد التاريخ كان أكثر تعقيداً وأبعد غوراً من الفكر الفلسفي وما بعد الطبيعة لكون مداره لم يكن الطبيعة التي هي موضوع منفعل يؤثر في الذات العاملة سلباً بالصد بل كان التاريخ الذي يمكن أن يكون موضوعاً فاعلاً لصلته بعمل الذات الفاعلة إيجاباً. وبهذا المعنى فإن التقابل بين المنظارين الفلسفي والديني في الفكر القديم والوسيط كان من جنس المقابلة الحديثة والمعاصرة بين

---

(١) وبكلمة فهو أقرب إلى مفهوم الدازاين الهيدجري قبل الأوان كما حاول هيدجر نفسه بيان ذلك في درسه حول الفلسفة القديمة وتصنيفه لأعمال أرسطو. انظر:
Martin Heidegger¡ Die Grundbegriffe der antiken Philosophie¡ Gesamtausgabe¡ II.Abteilung:Vorlesungen 1919-1944 Bd. 22¡ Vittorio Klostermann F/M.ss. 147-148¡ Aufriss¡ 5. Ontologie des Daseins¡ Ethik¡ Nich.Ethik.¡ und Anhang: &67 s.188.

إبستمولوجية علوم الطبيعة وإبستمولوجية علوم الإنسان، بل هو المرحلة المعدة إليها: **ومعنى ذلك أن المنظار الذي سيستند إليه الفكر منذ غلبة المنطلق الديني العملي يمكن تعريفه بعكس تعريف الفارابي للملة**[١]. وقد كان للمنظار الديني علتان لتحقيق هذا الانقلاب الفكري: **العلة الأولى هي العلاقة بين العمل والنظر، والعلة الثانية هي العلاقة بين النظر والشعر، ويجمع بين العلتين النظر إلى أفعال العقل من حيث علاقتها بالذات الفاعلة وليس فقط من حيث علاقتها بالموضوع المنفعل**[٢].

فالنظر ليس هو كما يتصوره الفلاسفة مشاهدة مجردة تختلف عن العمل الذي يوصف بكونه مشاركة في الأمر لا تقتصر على المشاهدة، بل إنه ذو ضرب من التأثير الذي لا يقل فاعلية عن العمل. فهو ينتخب المقومات التي يصفها بكونها عناصر المعقول بفعل التجريد الذي يستثني بعض عناصر الموضوع بمفاضلة معيارية بين عناصر الموجود التي تقسم إلى ما يعد مقوماً وما يعد عرضياً جاعلاً التفريق المعتبر معرفياً بين المقوم والعرضي موقفاً

---

(١) الفارابي كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي درا الشروق بيروت ١٩٦٧، الباب الثاني، فصل الصناعات القياسية والملة الفلسفية.

(٢) حيث يتم الانتقال من المنهج المنطقي الذي يلاحظ علاقة فعل العقل النظري بأحوال الموضوع، ومن الطريقة الصوفية التي تلاحظ علاقة فعل العقل النظري بأحوال الذات منفصلين ومتنافيين إلى الجمع بينهما في تجربة الروح التي هي عين فينومينولوجيا العقل.

معيارياً تقويمياً يصنف مقومات الموجود بحسب أغراض الذات العارفة وسلم قيم حضارتها: **فيكون النظر بمجرده وقبل تطبيقاته التقنية أقصى درجات العمل تدخلاً تقويمياً في الوجود الذي تصنف مقوماته بحسب أغراض الذات العارفة**. وهذا الفهم الجديد لعمل النظر هو الذي يبين العلاقة الوطيدة بين الوجودي والقيمي في كلا الفعلين النظري والعملي الخالصين فيلغي التمييز السطحي الذي يقابل به الفلاسفة بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية إبستمولوجياً وبين الطبيعي الضروري والخلقي الاختياري وجودياً.



الفصل الثاني

المدخل الديني التقليدي للعلاقة بين النظر والعمل

ينطلق التحديد الديني للعلاقة بين النظر والعمل من منطلق مختلف تماماً عن المنطلق الفلسفي. فهو يدرسها في إطار إشكالية أعمق همها البحث عن كيفية الملاءمة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية بدلاً من الإشكالية التي يقتصر همها على كيفية الملاءمة بين القوى اللاعقلية والقوى العقلية بلغة الفلسفة القديمة وبين الضرورة الطبيعية والحرية الخلقية بلغة الفلسفة الحديثة. لذلك قلنا: إن الفلسفة المعاصرة قد تجاوزت هذه المقابلة عندما وحدت بين المنطلقين فأسست المثالية المعاصرة التي بدأت بنصين أساسيين تجاوزا التقابل بين الفكرين، فوحدت إشكالية العلاقة بين النظر والعمل[1]. لكن هذا التلاقي بين المنطلقين تقدم عليه تدرج طويل مكن من صياغة بعدي المسألة المضاعفين في الفكر الديني:

١- مسألة أفعال العباد وكيفية التوفيق بين حريتين.

٢- ويتبعها مشكل المنزلة الوجودية التي للقيم الخلقية والمدى الوجودي لفعل العقل النظري أو مسألة التحسين والتقبيح: ويتبع وجهي المسألة المضاعفة الأولى مبدأ تاريخ الفلسفة.

---

(١) كتاب فينومينولوجيا الروح لهيجل (١٨٠٧) وكتاب جوهر الحرية الإنسانية لشيلنج (١٨٠٩) راجع ما بيناه في كتاب وحدة الفكرين الديني والفلسفي المحال عليه سابقاً.

٣- مسألة السياسة والشريعة وكيفية التوفيق بين التشريعات الفقهية ومسائل الضمير الخلقي.

٤- ويتبعها مشكل المنزلة الوجودية لطبيعة النظام السياسي والمدى الوجودي لعمل العقل العملي، أو مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وترجمتها المؤسسية: ويتبع وجهي المسألة المضاعفة الثانية مبدأ فلسفة التاريخ.

ولا بد من الإشارة إلى أن المقابلة بين الطبائع والشرائع لم تعتبر مقابلة بين الضرورة والحرية إلا لأن الفلاسفة قد ظنوها مقابلة متعالية على أثرها في علم الإنسان وعمله (**انفعالاً منه بها لعلمها أو لعملها**) ومتجاوزة لهما إلى أن جعلهم النقد الديني يدركون أن ما آلت إليه صيغة الإشكالية في الفكر الفلسفي مصدره المقابلة القطعية بين علم الطبيعة وعملها وعلم الشريعة وعملها، المقابلة التي ترجع إلى الشعور بأثر الطبيعة والشريعة علماً وعملاً، ومن ثم المقابلة بين العلم والعمل موقفين شعوريين وموضوعيهما المفارقين لهما في الوجود المستقل عن علمنا به. لذلك كانت القطيعة الأساسية بين مرحلة النظر غير النقدي والنظر النقدي ناتجة عن الفكر الديني الذي مثله عندنا فكر المدرسة الأشعرية، خاصة في نقدها الحرية الخلقية (**ضد القدرية الاعتزالية: نظرية الكسب**) وفي نقدها الضرورة الطبيعية (**ضد السببية الفلسفية: نظرية الاحتمال**). وكان من نتائج النقدين اللذين يبدوان

متقابلين (**نفي الحرية ونفي الضرورة**) نقل المسألة من الطرح ما بعد الطبيعي إلى الطرح ما بعد التاريخي فتم قلب العلاقة بين النظر والعمل: **الطبيعة نفسها صارت ذات تاريخ**. ومن ثم فالعمل الذي كان يعتبر تابعاً للنظر عند الفلاسفة لكون موضوعه يعد عندهم دون موضوع النظر إطلاقاً صار بعد القطيعة متقدماً على النظر: **بات العمل متعلقاً بالمطلقات العقدية والنظر مقصوراً على المعرفة الذريعية.**

وبذلك انتقل البحث في العلاقة بين النظر والعمل إلى محاولة تحديد سلم تعييري أو تأويلي يرتب مدى الكثافة الوجودية والدلالة الخلقية للأفعال التي يتميز بها النظر والعمل. فالمقابلة بين القول الذي ينتسب إلى النظر والفعل الذي ينتسب إلى العمل تجعل الفعل أكثر دلالة من القول على ما في النفس. والعقد الخلقي الواعي في النفس الذي لا يترجم بالممارسة الفعلية المطابقة أو بالممارسة المخالفة تجعل العقد الواعي في النفس أكثر كثافة وجودية من الفعل الخارجي (**ضعف الإرادة أو فسادها**). والمقابلة بين ما في النفس من عقد والفعل غير النابع منه تدل بوجهها السلبي على النفاق وبوجهها الإيجابي على التقية. لكن كل هذه المقابلات تستمد دلالتها العميقة من مقابلة العقد الخلقي اللامعلوم إنسانياً (**السرائر لا يعلمها إلا الله**) والممارسة الظاهرة أو بين الإيمان، الباطن وعدم الإيمان الظاهر.

ذلك أن هذه المقابلة العميقة تمكن من تجاوز المسألة الخلقية الناتجة عن عدم التطابق بين فضائل الخلق وفضائل العقل. فالمسافة الفاصلة بين القول والفعل تحيلنا إلى اكتشاف بعد جديد في المعرفة النفسية والوجودية لم تكن الفلسفة تقول بهما: اكتشاف أعماق النفس اللاواعية من خلال البحث في مقومات الفعلين من حيث هما موقف وجودي ومحدداتهما الذاتية والموضوعية. فالمعرفة التي هي إدراك فاحص يقتضي الشك ويجري بحسب زمان يحدده العقل المدرك لكونه يخرج موضوعه من مجراه الزماني إلى ما يتعالى على الزمان أعني الثوابت التي لا يمكن فهمها من دون صلتها بالعمل الذي هو شوق فاعل يقتضي الإيمان، ويجري بحسب زمان يحدده الأمر المعمول وظرف العمل لكون التجريد من المتغيرات يحول دون حساب دورها في مجرى العمل.

وهكذا فبفضل الإضافة الثورية التي ننسبها إلى الفكر الديني تجاوزت الإنسانية مجرد التوفيق بين الدين والفلسفة بالرد المتبادل بينهما[١] والصلح المغشوش بينهما بالفصل المتواصل بين العلم

---

(١) وذلك هو المميز الثابت للفكر المدرسي الوسيط ويعلله موقفان أحدهما صادق حقاً ويقول بالحقيقة المزدوجة، وقد وجد في المدرسِيَّتَيْن العربية واللاتينية والثاني مخاتل ينفي عن الدين كل حقيقة ويعتبره مجرد تعبير عامي عن مثالات الحقيقة التي هي فلسفية لا غير، لكنه يعتمد على التقية فيقول بالتأويل المغرق في الرمزية لتحقيق التوفيق. وهذا أيضاً موجود في المدرسِيَّتَيْن. ولا فائدة في ذكر الأسماء فهي أشهر من أن تحتاج إلى الذكر.

والعقد[١] والدمج الممجوج بينهما بنظرية الروح التي ينحصر متعاليها في أوهام الخيال الطبقي[٢] إلى الجدل الحي بين النظر والعمل في مستوييهما الدنيوي والأخروي الذي يمكن المستخلف من حفظ عقد الخلافة لرعاية الكون الذي لن يفقد منزلة الآية[٣].

وهذا التحول الأساسي نقل الفكر الفلسفي من الحقبة الحديثة إلى الحقبة المعاصرة. ذلك أن الثورة التي حدثت في الفكر الديني انتقلت إلى الفكر الفلسفي الحديث بفضل محاولات تجاوز المثالية الألمانية. فكانت بذلك مراحل الفكر الفلسفي مرتبطة شديد الارتباط بمراحل فهم العلاقة بين النظر والعمل، فهماً جعل العلاج التاريخي ذا أبعاد خمسة: اثنان يميزان التحديد الذي ساد في الماضي، واثنان يميزان التحديد الذي يمكن أن يسود المستقبل، ويوحد بين هذه الأبعاد الأربعة بعد بؤرة الزمان أو الحاضر الذي صار فيه العمل الإمكاني والنظر الفعلي جوهر الوحدة بينهما في الحضارة الحالية التي هي ليست عولمة بمقتضى أمر أجنبي أو

---

(١) وذلك هو مميز الحل النقدي الكنطي: لذلك اعتبر وظيفة النقد السلبية أهم وظائفه وقد شبهها صاحبها بوظيفة الشرطة في العمران البشري.

(٢) وذلك هو مميز الفكر الهيجلي والماركسي الذي ينفي أن يكون التعبير الديني متجاوزاً التعبير الرمزي عن الفشل السياسي، أو عن قوة الروح والتاريخ التي ستزول بمجرد المرور إلى الفعل.

(٣) وذلك هو مميز الحل المحمدي الذي ليس هنا محل تحليله: يكفي الرجوع إلى ما حاولناه في شروط نهضة العرب والمسلمين المحال عليه سابقاً لتبين بعض معالم هذا الحل.

محددات خارجية، بل هي عولمة أو كونية يقتضيها هذا التطابق بين فعلي العقل النظري والعملي. أو بحكم شبه الانتفاء التام للمسافة الفاصلة بينهما: **كاد عمل الإنسان أن يطابق علمه وعلمه عمله فأصبح ما مستطاع النوع في مستطاع الفرد وبات مفهوم المسؤولية والرعاية العامة مفهوماً غير نظري لكونه متحققاً فعلاً.**

فبعد عصري الفكر الفلسفي الأولين اللذين كانت فيهما نسبة النظر إلى الفلسفة هي عينها نسبه العمل إلى الدين، وكانت من ثم نسبة الطبيعة إلى الفلسفة هي عينها نسبة الشريعة إلى الدين، ونسبة الشريعة إلى الفلسفة هي عينها نسبة الطبيعة إلى الدين، وبعد اعتبار العلاقة الأساسية بين الفلسفة والدين علاقة نوعين متقابلين من النظام الفكري والروحي غاية أحدهما بداية الثاني وغاية الثاني بداية الأول، والنظر والعمل موقفين فيهما كليهما من الطبيعة والشريعة انتقلنا إلى عصري هذا الفكر الثانيين اللذين تبنى فيهما الفكر الفلسفي مضمون الفكر الديني، وتبنى فيهما الفكرالديني شكل الفكر الفلسفي، فبات الثاني يحدد المضمون، والأول الشكل من كل تفكير مقبل: **انتهى تقديم الطبائع على الشرائع في الفكر الفلسفي لكونها صارت جميعاً شرائع وإن بدرجتين مختلفتين، فزال التقابل بين ضربي الفكر وصار الفكر الفلسفي ممثلاً للشكل والفكر الديني للمضمون.**

لكن مفهوم الشرائع الديني صار أقرب إلى مفهوم الطبائع

الفلسفي القديم والوسيط إذ هو صار مقابلاً للشرائع الوضعية وخاصة منذ أن صارت هذه الشرائع من وضع فكر غير شخصي (زال مفهوم المشرع الشخصي أو واضع السنن) بل أصبح يحصل بحسب لعبة الحظ في النظام الديموقراطي الذي يصوغ القوانين والشرائع بحسب موازين القوى، وليس بحسب موازين العقل. وإذن فالدين قد صار من جنس الشرائع الطبيعية أو الحق الطبيعي الذي يعتبر الحق الوضعي دونه منزلة دائماً ما دام هو مثاله الأعلى. علماً أن الفلسفة القديمة والوسيطة كانت تقف هذا الموقف من الشرائع لكونها تعتبر جميع الشرائع وضعية وغير طبيعية والفرق الوحيد هو أن بعضها يكون صادراً عن العلم النظري بالطبائع وهي الملل المستندة إلى الفلسفة الحقيقية وبعضها صادراً عن الخيال والوهم وهي الملل المستندة إلى الفلسفة غير الحقيقية بلغة الفارابي[1] : **من هنا مقابلة أفلاطون للفن الذي يحاكي الطبيعة (كما يدركها الحس الغفل أعني الذي ما يزال صاحبه في الكهف) عند الشعراء (والأنبياء من جنسهم حسب رأي الفلاسفة) بالفن التام الذي تحاكيه الطبيعة عند الفلاسفة.**

وبذلك بات مشكل العلاقة بين النظر والعمل في راهن الحضارة الإنسانية هو عينه مشكل العولمة التي يمكن إرجاعها إلى

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي المحال عليه سابقاً، ضربا الملل واستنادهما كلاهما إلى الفلسفة

النتائج الوخيمة التي انتهى إليها فشل الإصلاح الديني والفلسفي الحديثين وتجاهل الإصلاح الذي تحقق في الثورة المحمدية والفلسفة العربية الإسلامية. فهذه المحاكاة الفاشلة تبينت في ثمرات العولمة أعني في الخيارين التاليين اللذين آلا بالوجود الإنساني في المأزقين التاليين:

١- فالمحاكاة الفاشلة للإصلاح الديني الإسلامي هي الإصلاح البروتستنتي الذي كانت غايته التوراتية المحدثة أو الربوية المادية الجديدة[1].

---

(١) انظر حول ما آل إليه الإصلاح من تأسيس للرأسمالية قلباً للعلاقة بين القيم الأخروية والقيم الدنيوية، حيث صارت الأدوات غايات، وهو ما نرمز إليه بتأليه العجل أو سلطان التصور الربوي للاقتصاد.ما يقوله ماكس فيبر في نظريته حول الأخلاق البروتستينية وروح الرأسمالية، وهي نظرية يمكن تحديد أساسها بهذه الجملة:" يعد العمل الاجتماعي عند أتباع كالفان مجرد عمل "من أجل عظمة الرب".ونفس هذه الصفة تنسب إلى العمل المهني الذي هو من أجل الحياة الدنيوية للجماعة. ونجد عند لوثر بعد استنباط تقسيم العمل المهني من حب الجار (ذي القربى والجنب) ":

Max Weber¡ Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus¡ Herausgegeben und eingelcitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiss¡ Athena¨aum¡ Neue Wissenshalfliche Bibliothek¡2. Auflage¡ Weinheim 1996.s.66 »Die soziale Arbeit des Calvinisten in der Welt ist lediglich Arbeit „in majoremgloriam Die. “ Diesen Charakter tr¨agt auch die Berufsarbeit¡ welche im Dienste des diesseitigen Lebens der Gesamtheit steht. Schon bei Luther fanden wir die Ableitung der Arbeitsteiligen Berufsarbeit aus der „N¨achstenliebe”.

فقلب العلاقة بين الدنيوي والأخروي يجعل الدين مجرد إيديولوجية لتأسيس الحياة الجماعية الدنيوية. وهذا طبيعي في الفكر المسيحي: فهو رد فعل طبيعي على النظرة الرهبانية للمسيحية الأصلية بتأثير من الردود على الإسلام.

٢- والمحاكاة الفاشلة للإصلاح الفلسفي الإسلامي هو الإصلاح الكنطي الذي كانت غايته المثالية الألمانية أو الربوبية الروحية الجديدة[١].

إن وجوه الأهمية التي ترقى إليها إشكالية النظر والعمل في بعدها التاريخي (**الخاص بدور هذه العلاقة في تحرير الإرادة الإنسانية**) والفلسفي (**الخاص بدور هذه العلاقة في تحليل معمار العقل الإنساني**) كما حددناها هنا تقتضي إذن أن نسلك مدخلاً بديلاً للعلاقة بين النظر والعمل تكون غايته تحديداً جديداً لمبدأ تاريخ الفلسفة نستمده من تحليل البنية العميقة لأفعال العقل وتعريفاً جديداً لمبدأ فلسفة التاريخ نستمده من تحليل البنية العميقة لمقومات العمران. بذلك وبذلك فقط يمكن أن نعيد النظر في إشكاليات الفكر الإنساني من منطلق ما أضافته الثورة المحمدية والفكر العربي الإسلامي الذي أدرك مقوماتها العميقة.

---

(١) ليست الربوبية الروحية الجديدة في المثالية الألمانية إلا حصيلة نظرية أرواح الشعوب التي اكتملت في الروح الأخيرة التي تطابق الروح المطلق بالعلم المطلق الذي هو وحدة النظر والعمل المطلقين اللذين إليهما يرد مفهوم نهاية التاريخ الهيجلية ومفهوم العولمة بوجهها الإيديولوجي والطاغوتي الصريح الذي فشل (الماركسية) وبوجهها الإيديولوجي والطاغوتي الضمني الذي تعاني منه الإنسانية عامة والعرب والمسلمون على وجه الخصوص. ومثلما حدد هيجل العالم الجرماني الذي يعتبره صاحب هذا التمام بالمقابل مع العالم الإسلامي في الجزء الأخير من فلسفته في التاريخ فإن دورة التاريخ الكوني تشاء أن يتحدد مصير العولمة اليوم في الصراع الدائر حالياً مع العالم الإسلامي خاصة.

المقالة الثالثة

المدخل التاريخي البديل للعلاقة بين النظر والعمل

الفصل الأول

البنية المحورية

كنا قد أثبتنا في غير هذا العمل[1] أن العلاقة بين المرجعيتين الفلسفية والدينية تعود في غايتها، بفضل التعالي على الخصوصية إلى الكلية التي اعتبرها القرآن جوهر الرسالة الخاتمة، إلى مسألة علاقة التراتب بين النظر والعمل. فهذه المسألة أساسية إذ إنها تحدد أخص خصائص الفكرين الديني والفلسفي بتصورهما هذه العلاقة التي هي في نفس الوقت جوهر العلاقة بينهما. ذلك أن هذين الفكرين لا يختلفان في الحقيقة إلا بمجرد ترتيب النظر والعمل تقديماً وتأخيراً وبنوع التبعية بينهما، أعني بالذات: تقديم **النظر والطبيعة على العمل والشريعة أو العكس.** فما غلب على فكر

---

(١) خصصنا كتاب وحدة الفكرين الديني والفلسفي المحال عليه سابقا لدراسة الكيفية التي تحققت بها هذه الوحدة وما أوصلت إليه في مستوى أهم المفهومات الفلسفية النظرية (مبادئ العقل النظري والطبيعة) والفلسفية العملية (مبادئ العقل العملي والشريعة).

الحضارة العربية دينياً كان أو فلسفياً هو تحديد جوهر العقل الإنساني ببنية المرجعيتين الدينية والفلسفية بنيتهما التي هي في الوقت نفسه البنية الجامعة بينهما كما اتضح ذلك بصورة جلية عندما بلغ الصراع بين الفكرين الديني والفلسفي ذروة التقابل والتكامل في مدارس الفكر العربي الإسلامي التي سعت إلى ترميم الفكر الفلسفي والديني[1] في القرن السادس- الثاني عشر لوأد محاولة النقد والتجاوز: **المدارس الأربع الأساسية تتمايز بتصورها لعلاقة النظر بالعمل كما حددتها في أنساق الفكر الأساسية التي ظهرت في القرن السادس- الثاني عشر، وكلها تحيط بمركز هذه العلاقة أعني العلاقة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي من حيث علاقة النظر والعمل فيهما كليهما.**

وقد كان تأليف هذه المدارس ذا دلالة بالنسبة إلى فرعي الإسلام الأساسيين. فبعد الأزمة النقدية التجاوزية التي راجع الغزالي بمقتضاها بُعد ما **بَعد الطبيعة** من الفكر الفلسفي كما تحدد في الحقبة العربية الإسلامية **(تهافت الفلاسفة)** وبُعد **ما بَعد التاريخ**

(١) بعد المنعرج النقدي الذي أحدثه الغزالي ليراجع كل مسائل الميتافيزيقا في (تهافت الفلاسفة) وكل مسائل ما بعد التاريخ في فضائح الباطنية تغيرت خارطة الفكر العربي الإسلامي كلها دينياً كان أو فلسفياً. ومنذ ذلك الحين تحدد شكل الفكر الإنساني كله بالقياس إلى هذه المراجعة. والغريب أن الترميم الذي حصل في القرن السادس بعده اعتمد في الوقت نفسه على ثورته النقدية وعلى تجاوزه إياها شروعاً منه في الترميم من خلال كتابيه الإيجابيين: كتاب المشكاة وكتاب الاقتصاد، راجع في ذلك كتابنا تجليات الفلسفة العربية دار الفكر والفكر المعاصر دمشق وبيروت ٢٠٠١.

من الفكر الديني كما تحدد في نفس الحقبة (**فضائح الباطنية = "إحياء علوم الدنيا" وإحياء علوم الدين= "فضائح الظاهرية"**[١]) وشروعه هونفسه في الترميم وإعادة البناء بمقتضى الحاجة النفعية[٢] (**مشكاة الأنوار والاقتصاد في الاعتقاد**) أصبحت السهروردية (**المشرق العربي**) والخاتمية (**المغرب العربي**) ممكنتين فاجتمعتا في

(١) يحق لنا أن نعتبر إحياء علوم الدين نظيراً لكتاب فضائح الباطنية فنسميه فضائح الظاهرية. ذلك أن ذاك ينقد الفكر الشيعي المتطرف في القراءة الباطنية للإسلام إلى حد حصر الدين في الممارسات السرية للحركات السياسية، وهذا ينقد الفكر السني المتطرف في القراءة الظاهرية للإسلام إلى حد حصر الدين في الممارسات السطحية للأحكام الفقهية. كلاهما إحياء لعلوم الدين وفضح للعبث الباطني والظاهري بقيم الإسلام.

(٢) إذ إن الغزالي هو الذي أدخل العلوم الأدوات نهائياً في الصيغة الأشعرية للعلوم الدينية في العالم السني لتحقيق التوازن بين النظاميات ومؤسسة داعي الدعاة.فكان بذلك مؤسس المدرسية العربية الإسلامية وكل المدرسيات التي وليتها في التاريخ الإنساني. وهو قد فهم أن الدولة السنية كانت دولة بلا روح مثلما فهم الفاطميون أن الدعوة الشيعية قد كانت دعوة بلا جسد.ولما كانت هذه قد أتمت تكوينها فإن الخلافة السنية قد احتاجت إلى استكمال ذاتها فكان تكليف الغزالي بهذه المهمة في منظومة النظاميات.ويعني ذلك أن دوره الرجعي لم يكن نقده الفلسفي للفلسفة بل ترميمه الفلسفة بعد هذا النقد. لذلك صارت الفلسفة مثلما هي اليوم عندنا مجرد آلة للدعاية الإيديولوجية: أدخل المنطق الأرسطي في أصول الفقه وعلم النفس الأرسطي في التصوف والميتافيزيقا الأرسطية في التأويل الديني، وكلها في شكلها الأفلوطيني المحدث وبصياغة ابن سينا. وكل محاولات الترميم من بعده هي على المنوال الذي وضعه هو. ولم يتحرر الفكر الفلسفي إلا عندما عاد إلى النقد غير المقصور على الدفاع عن العقائد وتخلص من الترميم غير المقصور على نفس الغرض أعني في محاولتي ديكارت وكنط اللذين حققا القطيعة الحقيقية مع المدرسية والفكر الوسيط.

الإسلام الشيعي وغلبتا عليه منذئذ[١] لكونه لم يتجاوزهما إلى حد الآن، وأصبحت الرشدية (المغرب العربي) والرازوية (المشرق العربي)[٢] ممكنتين فاجتمعتا في الإسلام السني وغلبتا عليه إلى أن

---

(١) لكون الفكر الشيعي لسوء الحظ لم يتمكن من الخروج من مأزق الميتافيزيقا والميتاتاريخ الوسيطين إلى حد الآن. ولعل السبب في ذلك هو بالذات نقيض السبب الذي مكن الفكر السني من التحرر منهما. فنقد الغزالي للميتافيزيقا وخاصة للميتاتاريخ كان موجهاً بالأساس - وخاصة قبل محاولة الترميم المدرسي- ضد التوظيف الشيعي للفكر الفلسفي. لذلك فإن هذا النقد قد أنتج رد فعل حال دون الفائدة النظرية المنتظرة منه. فكان أن أوغل الفكر الشيعي في توجهه الميتافيزيقي والميتاتاريخي الأسطوريين. فإذا أضفنا إلى ذلك أن موضوع النقد الصريح في الثورة التيمية والخلدونية كان الفكر الشيعي في شكليه الصوفي والسياسي أصبح من البين أن النقد الفلسفي عندهما تصوره الفكر الشيعي مقصوراً على الصراع العقدي ولم ير منه الأبعاد الثورية في مستوى الفكر الفلسفي نفسه: فقضاء ابن تيميه على ميتافيزيقا الفلسفة القديمة والوسيطة وقضاء ابن خلدون على ميتاتاريخها لم يفهمه الفكر الشيعي ولم يستفد منه. بل إن الفكر السني نفسه لم يستفد منه لكون الأول قُرِئَ قراءة عقدية وفقهية لا غير والثاني قُرِئَ قراءة سياسية ووضعية لا غير. ولعل أزمة الفكر الشيعي الأساسية قد تمثلت في اجتماع الباطنيتين الفلسفية (السهروردي) والدينية (ابن عربي) كما تجلى ذلك أفضل تجل في نسق المولا صدرا.

(٢) التكامل بين المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي جغرافياً - حضارياً والتكامل بين الفكر السني والفكر الشيعي مذهبياً - عقدياً والتكامل بين الفكر الديني والفكر الفلسفي منظوراً فكرياً وخياراً منهجياً يجعل اللحظة التي أبرزناها وفضلناها منطلقاً لبحثنا تتصف بصفات تثبت توازناً عجيباً حصل في لحظة اكتمال المصالحة بين مقومات الفكر العربي الإسلامي بحسب هذه المعايير جميعاً ويعد لاستئناف جديد يمكن أن نعتبره قد حصل من خلال اكتماله في النقد الجذري لميتافيزيقا الفكر الفلسفي والديني ببعديهما (ابن تيميه) ولميتاتاريخ الفكر الفلسفي والديني ببعديهما (ابن خلدون). وقد كان النقد نفسه متصفاً بهذه الصفات المستقرة: وحدة جناحي الحضارة العربية الإسلامية المشرقي والمغربي (دحضاً لهذه المقابلة -

تحققت النقلة النوعية في الاستئناف الجذري عند مؤسسي الفكر العربي الإسلامي الحديث[١].

وبحسب هذه البنية تناظرت في الفكر الديني بوجهيه الكلامي والصوفي وفي الفكر الفلسفي بوجهيه المشائي والأفلاطوني مدرستان اتحدتا بالتناظر العكسي رغم الحفاظ على التقابل المتوتر الدائم بين بعديهما[٢]:

١- فكر التقى فيه قطبا الفكر الفلسفي والفكر الديني فالتقت المشائية بالكلام الأشعري مقدمين مطالب النظر على مطالب

- السطحية في بعض القراءات السائدة) ووحدة مذهبيها الأساسيين السني والشيعي (تجاوزاً للعداء بين القوميتين الأساسيتين العربية والفارسية) ووحدة فكريها الديني والفلسفي (تخلصاً من مبتذلات أنصاف المفكرين). وطبعاً فالمقصود بالوحدة العلاقة الحية بين عناصر متنوعة لكونها ليست الوحدة الميتة التي تنفي الفروق والتنوع.

(١) انظر كتابنا إصلاح العقل في الفلسفة العربية مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة بيروت ٢٠٠١.

(٢) مع تناظر متعاكس عجيب: فالمتكلم ميال إلى الأفلاطونية في نظرية الوجود (الرازي يقول بالمثل الأفلاطونية، انظر المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق عبد الرحمن بدوي) والمتصوف ميال إلى الأرسطية فيها (ابن عربي، نظرية الثوابت في العدم لا تختلف في شيء عن نظرية الطبائع الموجودة بالقوة في المادة الأولى والتوسط بين النظريتين يمر بنظرية شيئية المعدوم كما بينا ذلك في كتابنا حول تجليات الفلسفة العربية دار الفكر والفكر المعاصر دمشق وبيروت ٢٠٠١) بحيث اجتمعت الأفلاطونية كلامياً (الرازي) والأرسطية فلسفياً (ابن رشد) في المدرسة الأولى والأفلاطونية فلسفياً (السهروردي) والأرسطية صوفياً (ابن عربي) في المدرسة الثانية. وهذا من عجائب تاريخ الفلسفة الذي ظل على هذا النحو إلى حد الآن.

العمل في الطبيعة والشريعة على حد سواء وتمثله الرشدية (البعد الأرسطي من الفكر الفلسفي: الميتافيزيقا الفلسفية والفقه) والرازوية (البعد الموسوي من الفكر الديني: الميتافيزيقا الكلامية والفقه).

٢- وفكر التقى فيه قطبا الفكر الفلسفي والفكر الديني المقابلين فالتقت الإشراقية بالتصوف مقدمين مطالب العمل على مطالب النظر في الطبيعة والشريعة على حد سواء وتمثله السهروردية (البعد الأفلاطوني من الفكر الفلسفي: الميتاتاريخ الفلسفي والتصوف) والابن عربية أو الخاتمية (البعد العيسوي من الفكر الديني: الميتاتاريخ الكلامي والتصوف).

وقد أطلقنا على الموقف الأول ببعديه المشائي والكلامي اسم المدرسية الموجبة التي كان "أمر الرئاسة الفكرية الرسمية" بيدها، وعلى الموقف الثاني ببعديه الإشراقي والصوفي اسم المدرسية السالبة التي كانت تعارض الأولى وتنافسها على تولي " ذلك الأمر" في الفلسفة عامة وفي الفلسفة الغربية التي تحدد الفكر الحديث بالقياس إليها منذئذ[1] كما بينا في مقالنا

---

(١) وقد تأكد ذلك صراحة في اعتماد المثالية الألمانية على نفس الآليات التي أدت إلى تكوين قطبين فلسفي ديني بمعنى مشائي كلامي (كل الذين كان كنط يرد عليهم) وفلسفي ديني بمعنى إشراقي صوفي (كل ورثة كنط من بعده وخاصة في التوجه العملي بالمعنى الذي حدد بداياته فشته وواصله شيلنج بعمق أكبر وبربط واضح مع التصوف ووحدة الوجود السبينوزية مع ميل مثالي إشراقي للجمع بين سبينوزا ولايبنتس كما في كتابه جوهر الحرية الإنسانية لسنة ١٨٠٩). ولعل أفضل ممثل-

حول ما بعد الأخلاق عند ديكارت[1].

ويبين تاريخ الفكرين الديني والفلسفي أن ترابط المواقف من العلاقة بين النظر والعمل في هذه المدارس الفكرية هو عين ترابط التواليف الممكنة للتراتب بين النظر والعمل في الفكرين الديني والفلسفي. فالتكامل بين الفكرين الديني والفلسفي في هذه الأنساق جعل تاريخ العقل الإنساني ذا تاريخيتين متزاحمتين، إحداهما يغلب عليها قطبه الفلسفي المشرئب إلى أفق الوجدان الديني والعمل، والثانية يغلب عليها قطبه الديني المشرئب إلى أفق الفرقان الفلسفي والنظر. وقد غلب على تاريخية الفكر من منظور القطب الفلسفي تقديم النظر والطبيعة على العمل والشريعة. أما تاريخية الفكر من منظور القطب الديني فغلب عليها التقديم المقابل أعني العمل والشريعة على النظر والطبيعة. ولما كان كلا الفكرين يتضمن نفس التقابل بين البعدين العملي والنظري في كل منهما على حدة تولد فيهما كلاً على حدة وفي علاقتهما صراع

- لهذا التيار الثاني مشروع شيلنج المؤسس للمثالية الألمانية تأسيساً صريحاً على نحو بينا في كتابنا أفاق النهضة العربية تماثله البنيوي مع مشروع السهروردي وابن عربي. انظر:

Das aelteste Systemprogramm des deutschen Idealismus; Ein handschriftlicher Fund mitgeteilt von Franz Rosenzweig; (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Philosophisch-historische Klasse) Heidelberg 1917 Carl Winters Universt¯atsbuchhandlung.

(١) Abu Yaareb Al-Marzouki; Métaphysique ou Meta-Ethique; in Descartes et le Rationalisme; Publication de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales - Tunis 1996.

حيوي بين المدرستين اللتين نقلتا هذه المقابلة إلى مركز كلا الفكرين، رغم بقاء الموقفين متقابلين تقابلاً من طبيعة أعمق هو التقابل بين قانوني موضوعيهما أعني بين قانون الطبائع أو قانون الضرورة الذي لا يمكن من دونه تصور النظر ممكناً وقانون الشرائع أو قانون الحرية الذي من دونه لا يمكن تصور العمل ممكناً[1] : **فانقسمت الفلسفة لذلك، ولا تزال منقسمة بحسب علاقة النظر بالعمل تقديماً وتأخيراً وانقسم الدين ولا يزال منقسماً بحسب المعيار نفسه.**

وهذه البنية التي اكتمل انتساجُها لأول مرة وصراحة في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ الفكر الإنساني (**انتساجاً موضوعياً بين أعمال المفكرين، وليس فيها لكونه لم ينتج عن فكرهما، بل عن صدام الفكرين الديني بفرعيه الكلامي والصوفي والفلسفي بفرعيه المشائي والأفلاطوني**) فقلبت النسبة في الفكر الفلسفي نفسه تقديماً لما بعد التاريخ على ما بعد الطبيعة بإيلائه منزلة العلم

(١) التقابل بين الطبائع والشرائع في النظرية الفلسفية يعني التقابل بين الضروري والجوهري من جهة أولى والتحكمي والعرضي من جهة ثانية. وهو يعني دينياً التقابل بين ما ينسب إلى التصورالإيماني الذي ينسب الموجودات إلى حرية القدرة الإلهية والتصور الدهري الذي ينسبها إلى حتمية الضرورة السببية. لكن الإسلام وضع نظرية غريبة تتمثل في اعتبار الشريعة نفسها فطرة، وهو ما يعني أنها طبيعة بشرط أن يكون القصد بذلك نفي كل ضرورة وجعل الشرائع والطبائع من طبيعة واحدة يحكمها العقل الإلهي الذي يتمثل الإعجاز الخلقي فيه الإبداع المنتظم، وليس خرق العادات التي تقابل بين الضرورة والحرية.

الرئيس بديلاً منه[١] صارت ثابتة بعدها في كل الفكر الحديث، وخاصة في صياغته الأخيرة التي ما تزال مسيطرة على الفكر المعاصر سلباً وإيجاباً أعني في المثالية الألمانية[٢]. ويعني ثبات هذه البنية الموالي للمرحلة العربية الإسلامية أنها ينبغي أن تكون قد كانت كذلك ثابتة قبلها كما بينا في بعض أعمالنا، حتى وإن لم يكن ذلك صريح الصياغة في الفكر المتقدم بالزمان على المرحلة

---

(١) ابن خلدون حقق الشروط التي حسمت التردد الأرسطي حول العلم السيد ما هو: هل هو ما بعد الطبيعة أم هو السياسة. فقد نفى ابن خلدون علمية ما بعد الطبيعة (المقدمة، المقالة السادسة، فصل إبطال "الفلسفة=الميتافيزيقا" وبيان فساد منتحليها) بنفي شروط إمكانها واستبدلها بعلم جديد هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي يحدد شروط العالمية والمعلومية والعلم التي صارت كلها من طبيعة ثقافية، ولا دخل فيها لما يزعم من نظريات الوجود التي تعد أمراً ممتنعاً من دون شرطين مستحيلين:العلم المحيط والوهم الحلولي الذي يحصر الوجود في الإدراك.

(٢) تعد المثالية الألمانية صياغة أخيرة لهذه البنية رغم كونها دون الصياغة العربية تماماً وهي ما تزال مسيطرة على الفكر المعاصر الحديث وما بعد الحديث اللذين صورهما لنا العلمانيون استغباءً للقارئ العربي أو جهلاً لا أدري، وكأنهما ثمرتا الفكر الملحد والمادي. يقول شيلنج في الجملة الأولى من مشروعه لتأسيس نسق المثالية الألمانية الذي سبقت الإحالة عليه ما يلي:" (في علم) الأخلاق. ولما كانت الميتافيزيقا سترجع مستقبلاً إلى (علم) الأخلاق وتنحصر فيه. وهو أمر لم يقدم منه كنط بمسلمتيه العمليتين إلا مثالاً دون أن يستنفده فإن هذه الأخلاق لن تكون إلا نسقاً تاماً من المثل أو هي- وهو نفس الأمر- نسق المسلمات العملية كلها".

« eine Ethik. Da die ganze Metaphysik k¨unftig in die Moral f˙allt wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben¡ nichts ersch¨opt hat¡ so wird diese Ethik nichts andres als ein vollst¨andigen System aller Ideen¡ oder was dasselbe ist¡ aller praktischen Postulate seyn“.

العربية من تاريخ الفكر الإنساني إذ هو لم يكن واعياً بها ولا تام التخلق[١]. ولعل فائدة هذه البنية لا تقتصر على تمكيننا من تنزيل تاريخ الفكر العربي الإسلامي في التاريخ الكوني وبيان دوره الرئيسي في تحديد مآل العقل الإنساني بموقفه النقدي مما تقدم عليه وبموقفه التأسيسي لما تلاه، بل هي تساعدنا كذلك على تحديد مراجع المسألة في الحضارة العربية الإسلامية.

لكن عصر الانحطاط أفسد هذه المعادلة فجعل العلاقة بين النظر والطبيعة من جهة والعمل والشريعة من جهة ثانية في الفكر العربي ذات مصدرين متنافيين وكلاهما مؤلف من بعدين متنافرين:

١- الأهلي النقدي للتقاليد والممارسة الشعبية، أعني نقد القرآن الكريم للتحريف في السنة اليهودية المسيحية (ممثلين للأديان المنزلة التي ما تزال فاعلة في التاريخ الذي اتصل به حدث القرآن الكريم) وفي الصابئية والمجوسية (ممثلتين للأديان الطبيعية التي ما تزال فاعلة في التاريخ الذي اتصل به حدث القرآن الكريم) ونقده الجاهلية العربية وجاهلية بقايا حضارات الشرق العربي القديم في الممارسة الشعبية الجامعة بين الظاهرتين (ممثلتين للأديان الطبيعية التي ما تزال فاعلة في التاريخ الذي اتصل به حدث القرآن الكريم).

٢- الأجنبي وهو السنة اليونانية اللاتينية والسنة الهندية الفارسية

---

(١) انظر في ذلك كتابنا (وحدة الفكرين الديني والفلسفي) المحال عليه سابقاً.

والممارسات الفكرية والسياسية والخلقية والأدبية في حضارة الشرق النخبوية والحضرية التي اجتمعت عندها ثمرات السنتين المضاعفتين، بعد تعويضهما الحضارات الشرقية القديمة ظلت موجودة في مركز العامل أو العالم المتحضر القديم المتقدم: الحضارة اليونانية- اللاتينية والفارسية- الهندية المتأخرتين.

وقد أدى ذلك إلى أمرين عجيبين تكررا في عصرنا بالإضافة إلى الفكر الغربي الحديث منذ الشروع في النهضة. فالعامل الأجنبي كان المؤثر في النخب وعلية القوم من الحضر تأثيراً أدى إلى موقف عدمي من الحاضر الأهلي. وكان العامل الأهلي هو المؤثر في بقية الفئات الحضرية والفئات البدوية نقداً ومنقوداً فأدى إلى موقف عدمي من الحاضر الأجنبي، وهو ما جعل المجتمع في فصام وحرب أهلية وصدام حضاري دائم بين عدميتين قاتلتين:

١- فلأن المصدر الأول كان سلبياً (النقد) لم يكن التأثير الغالب على فكر النخب للبعد النقدي، بل للمصدر الثاني رغم كون التأثير الغالب في الواقع وعند أغلبية الشعوب قد بقي لموضوع نقد المصدر الأول بدلاً من أن يكون للنقد.

٢- ولأن النخب التي تكونت بحسب هذا النقد وحاولت صياغته في شكل فلسفي لم تطبقه إلا على فكر المصادر الأجنبية مستثنية منه الفكر الديني فإن هذا الفكر قد غلب عليه الفكر العامي وذاك الفكر غلب عليه التعالي على التاريخ مما جعله مجرد تاريخ للشروح الفلسفية الميتة.

ومن ثم فإن النتيجة الحتمية لكلتا الظاهرتين قد كانت خلو الفكرين الديني والفلسفي من إيجابيات الشكل (**الفكر الديني الذي ظل رافضاً للشكل الفلسفي**) ومن إيجابيات المضمون (**الفكر الفلسفي الذي ظل رافضاً للمضمون الديني**). لذلك فقد ظلت الحضارة العربية الإسلامية منذئذ حضارة تعاني من الفصام الدائم. وهو أمر يبين ضرورة استئناف العلاقة بين النظر والعمل من منطلق الفكر العربي الإسلامي للكشف عن معناها الحي، كما تعين في تاريخه الحي للتخلص من عصر الانحطاط الذي ألغى تلك الثورة فانفرط عقد هذه المنظومة، ولم تتحد فيها الثقافتان منذئذ اتحاداً يحييهما معاً بالجدل الحي، بين توترهما المتزاحم على وظيفتي الوجدان والفرقان في فكر الوجود الطبيعي والتاريخي. فالتجربة الفلسفية العربية والإسلامية بقيت جامدة في الشكل الذي وصلت إليه في مرحلة ما قبل الانحطاط، وظلت منذئذ خالية من مضمون التجربة الدينية والتاريخية الحية اللتين حدثتا بعدها، بل عاشت محنطة على هامشهما. والتجربة الدينية العربية الإسلامية بقيت جامدة في الشكل الذي وصلت إليه في نفس المرحلة وظلت منذئذ خالية من شكل التجربة الفلسفية والمنطقية الحية التي تحققت في الحضارة الكونية بعد المرحلة العربية الإسلامية الوسيطة، بل عاشت محنطة على هامشهما. تحجرت التجربتان الدينية والفلسفية عندنا ففقدتا نبرة المعاناة الصادقة منذ أن أصبح الفكر في جامعاتها ومعاهدها

العلمية والدينية التي تجمدت في المجالين إما عرضاً تاريخياً مدرسياً ميتاً أو خطاباً مباشراً يكاد يقتصر على إيديولوجية الأحزاب المعارضة (**مبتذلات الفكر الديني**) والأحزاب الحاكمة (**مبتذلات الفكر الفلسفي**) وثقافة صحافييها[١] . لكن الفكر الإنساني لا يكون حياً إلا إذا كان سعياً دائماً ودائباً إلى هذه الوحدة الحية التي تكون بدايتها بداية العلاقة بين الوجدان الديني والفرقان الفلسفي في الأذهان والأعيان وغايتها غايتها فيهما.

يمكننا بناء على ذلك تحليل مدلول الوساطتين اللتين نقلت بهما الثورةُ النقديةُ في الإصلاح المحمدي[٢] الحضارةَ الإنسانيةَ من

(١) والفرق الوحيد بين ما يحدث في عصرنا وما حدث في العصر الوسيط هو أن سلطان الفكر المباشر الذي قتل التجربتين الدينية والفلسفية في تاريخنا قد جعل أحزاب المعارضة في العصر الوسيط تحصر الفكر في مضغ مبتذلات الفكر الفلسفي وأحزاب الحكم تحصره في مضغ مبتذلات الفكر الديني. وكلا المضغين يحولان بالطبع دون كل تجربة حية يغامر فيها الفكر إلى حد ملامسة كل الآفاق المغرقة في ملامسة الحدود القصوى للتجربة البشرية.

(٢) مفهوم النقد المحمدي من حيث هو مراجعة للسنة التوراتية الإنجيلية (سنة الأديان المنزلة) وللسنة الأمية الجاهلية (سنة الأديان الطبيعية) في الشرق الأدنى حيث التقت السنتان بسنتين وافدتين من خارج المجال الحضاري الشرقي القديم في ما أصبح اليوم يسمى الوطن العربي، وكان يعد مهد الحضارة العربية المتقدمة على الأديان المنزلة وعلى التأثير الفارسي الهندي واليوناني اللاتيني: فأما السنة الأولى فهي السنة الهندية الفارسية، وأما السنة الثانية فهي السنة اليونانية اللاتينية التي سيطرت بعد الغزو المقدوني. فكان الإصلاح المحمدي نقداً تجاوزياً لهذه السنن جميعاً بمنطق التصديق والهيمنة من أجل عديد جديد لعلاقة الإنسان بالمطلق ولضروب تعينها في التاريخ. لكن هذه الثورة ظلت مجرد مشروع لم يتحقق منه الشيء الكثير لكون أصحابها لم يدركوا شروطها ولم يحققوا مقوماتها الفكرية والمؤسسية.

سلطان الطبيعة كما حددته ما بعد الطبيعة الفلسفية على الفكر المجرد والمطبق إلى سلطان التاريخ عليهما كما حدده ما بعد التاريخ الديني، دون فصل يجعل السلطانين متنافيين[١] بعد أن أعدنا صياغة إشكالية أفعال العقل تصنيفاً وتحديداً للمقومات. فالوعي الشهودي بالعمل في شكله الديني والخلقي هو الواسطة التي تجعل السلطانين أمرين مختلفين عند التنافي بينهما بالاعتماد على منطق الحلولية المقصور على منطق التنافي بين الحدين المشفوع بالرد المتبادل بينهما.

١- فالتقابل بين العملي الخلقي (موضوع المعرفة العملية) والنظري الطبيعي (موضوع المعرفة النظرية) بحسب الفرقان الفلسفي والوجدان

(١) رفض المقابلة بين الوحي (=الوجدان أو المعرفة التي يغلب عليها البعد الذوقي) والعقل (=الفرقان أو المعرفة التي يغلب عليها البعد المنطقي) من خلال نظرية الدين الفطرة (حيث يتحد الدين المنزل أو الوجدان والدين الطبيعي أو الفرقان) هو جوهر الثورة الإسلامية: المقابلة بين الطبائع والشرائع هي التقابل بين السنتين اليونانية اللاتينية والتوراتية الإنجيلية والتخلص من هذا التقابل الصريح وجنيسه غير الصريح بين السنة الأمية الجاهلية والفارسية الهندية كان بالمفهوم التجاوزي الذي جعل الدين فطرة. وهذه الفطرة حددها القرآن بمفهومين متكاملين هما مفهوم التواصي الحق أو الاجتهاد الإجماعي والتواصي بالصبر أو الجهاد الإجماعي. وقد اعتبر الرسول الجهاد الإجماعي رهبانية المسلمين بشرط الاجتهاد الإجماعي المتقدم عليه: فبدلاً من الهروب من الدنيا يطالبنا الإسلام بالتدخل الإرادي لإصلاحها ومصارعة الشر فيها للحيلولة دون إفسادها وذلك هو جوهر الاستخلاف العملي المشروط بالاستخلاف النظري المتقدم عليه والمعد إليه.

الديني المنفصلين[١] علته مقابلة فلسفية (بين أفلاطون وأرسطو) ودينية (بين عيسى وموسى) وهي عينها المقابلة التي تؤدي إلى الفصل بين الفرقان والوجدان والدين المنزل والدين الطبيعي (بين الموقف الفلسفي والموقف الديني)

٢- والتوحيد بين العملي الخلقي والنظري الطبيعي بحسب الفرقان الفلسفي والوجدان الديني بعد تحقق الوصل بينهما في الفكر العربي الوسيط وتكرار ذلك في الفكر الحديث إلى أن اكتمل في اللحظة الفاصلة بين الفكر الحديث والفكر المعاصر علته توحيد ديني (في الإصلاح) وفلسفي (بين سبينوزا ولايبنتس) وديني فلسفي (بين الموقفين الفلسفي والديني)

٣- ونموذج تجاوز التقابل بين الموقفين في الدين من خلال رفض الفصل بين العقل والوحي متقدم على العلل الدينية التي وصفنا جميعاً أعني محاولة إبراهيم (عليه السلام) بداية ومحاولة محمد (ﷺ) غاية[٢].

٤- ونموذج تجاوز التقابل بين الموقفين في الفلسفة من خلال رفض

---

(١) نستبدل بمفهومين أوسع وأقل تجمداً تاريخياً مفهومي العقل والوحي: فالفرقان يعني كل ما يعنيه مفهوم العقل مع التخلص من التقابل مع الوحي. ومفهوم الوجدان يعني كل ما يعنيه مفهوم الوحي مع التخلص من التقابل مع العقل. وإذن فالمقصود اكتشاف جوهر الشهود المعرفي النظري والعملي أعني بعدي العقل التحليلي والتأويلي أوالمنطقي والشعري المتلازمين دائماً وذلك بالتخلص مما علق بمفهومي العقل والوحي من تناف وتقابل نتجا عن تاريخ العلاقة بين المتكلمين باسميهما.

(٢) المثال هو آيات الأفول رمزاً لتعويض العلم السيد الذي يمثله الفلك بالعلم السيد الذي يمثله علم الربوبية، وهو ما اكتمل في الفلسفة المحمدية.

الفصل بين الفرقان والوجدان متقدم على العلل الفلسفية التي وصفنا جميعاً أعني محاولة سقراط بداية وأفلوطين غاية.

٥- فيكون الفرق بين التجاوزين أن غاية الثاني كانت مدركة لصلتها ببدايتها بخلاف غاية الأول التي لم تكن واعية ببدايتها فكانت في قطيعة معها.وذلك هو جوهر الفرق بين صلة محمد بإبراهيم الواعية بذاتها والمحددة لنفسها بالإحياء الجامع بين الشرعي الخُلُقي والفطري الخَلْقي وعلاقة أفلوطين بسقراط التي لم تعبر عن طبيعتها إلا في الفلسفة المعاصرة من خلال تلمسات المثالية الألمانية.

لا شك أن الحل الذي اعتمدته الفلسفة العربية الوسيطة بالمعنى التقليدي للكلمة (أعني عند المقابلة بين من يلقبون بالفلاسفة وغيرهم من المفكرين في الحضارة العربية الإسلامية أعني المتكلمين خاصة) قد حال دون إدراك أهمية ما يمكن للفكر الفلسفي أن يستمده من الفكر الديني في صلته بالتاريخ كما حددها الإسلام متممين للفكر الفلسفي في صلته بالطبيعة رغم كون هذا الأمر الثوري قد تحقق بصورة موضوعية خلال الصدام بين الفكرين وفي بنية الحيز الواصل والفاصل بينما كما تعين في التناظر المدرسي الذي وصفنا في كلا الفكرين: بين الكلام (من النظر إلى العمل) والتصوف (من العمل إلى النظر) في الفكر الديني وبين المشائية (من النظر إلى العمل) والأفلاطونية (من العمل إلى النظر) في الفكر الفلسفي.

فالثورة في علاج العلاقة كانت كلامية صوفية في فكر العصر

الوسيط، وهي ثورة تحققت في المرحلة العربية واستؤنفت في المرحلة اللاتينة. وبدءاً من تلك اللحظة تكاملت النظرة الفلسفية والنظرة الدينية في تصور العلاقتين الأساسيتين التاليتين، حتى وإن اختلفت الأسماء. فعلاقة النظر بالعمل في ضوء الصلة المباشرة بين النظر والفلسفة بما هي ما بعد طبيعة وعلاقة النظر بالعمل في ضوء الصلة المباشرة بين العمل والدين بما هو ما بعد تاريخ تحددان الفكرين بتصورهما للعلاقة في اتجاهيها. فهي في الفكر الديني ذات مدخلين من النظر إلى العمل (**الكلام**) ومن العمل إلى النظر (**التصوف**)، وهي في الفكر الفلسفي ذات مدخلين كذلك من النظر إلى العمل (**المشائية**) ومن العمل إلى النظر (**الأفلاطونية**): **وبذلك لم يعد الفكر الديني والفكر الفلسفي قابلين للفصل رغم التزاحم الدائم بينهما**. لذلك فقد اجتمع التصوف والأفلاطونية في المعارضة الفلسفية والدينية واجتمع الكلام والمشائية في الحكم الفلسفي والديني وذلك في جميع الأحياز الفكرية والعقلية.

* * *

الفصل الثاني
من المقولة إلى الآية

ولكي نفهم مسألة العلاقة بين النظر والعمل جيد الفهم الفلسفي فنفقه دورها في تاريخ الفكر الفلسفي ينبغي أن نستأنف البحث فيها من رأس فنحدد، من منطلق مرجعية الفكر العربي الإسلامي[1] ، الخيط الناظم لعقد تاريخ الفكر الإنساني تحديداً يحررنا من التقليدين الببغاويين السائدين في فكرنا العربي الحالي. وسيساعدنا هذا التحديد على دمج التاريخ الكوني في آفاق الفكر العربي الإسلامي بدمج الفكر العربي الإسلامي فيه. وكل من يعلم كيفية تطور الفكر الإنساني عامة والفلسفي خاصة يدرك أن

---

(١) المرجعية العربية الإسلامية لم تعد كافية مأخوذة بمعزل عن ربطها بالسابق واللاحق لفهم ما يجرى في حياتنا لكون تأويلاتها انقطع سندها ولم تتواصل وهو ما أسميه بالكسر الذي يحول دون الحاضر والصلة الحية ببعديه الماضيين (الأحداث السابقة والمعاني اللاحقة) وببعديه المستقبلين (المعاني السابقة والأحداث اللاحقة). لذلك فهم هذه المحاولة الرئيسي هو جعل مرجعية الفكر العربي قابلة لأن تكون منظاراً يمكن من خلاله فهم الإشكاليات الفلسفية الحية كما هي في جدل الفكر الحي بين المشاركين في الجماعة العلمية التي هي دائماً كونية بالطبع. وكل من يستعمل المرجعية العربية الإسلامية اليوم من دون حل هذه الإشكالية يكون من جنس المريض النفسي المنطوي على نفسه في هذيانه إذا لم يكن ما يقوله قابلاً للفهم بلغة العصر دون أن يكون منقطعاً عن صلاته الحية بهذه المعاني الأربع التي من دونها لا يمكن للحاضر أن يكون مفهوماً.

تحليل واقع الحاضر هو المحدد لحدث المستقبل من خلال تأويل معنى الماضي: **ففي لحظة استئناف الفلسفة العربية من النهضة الثانية- الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين- كان مصدر التجديد الفكري الغربي عامة والألماني خاصة دائراً حول قراءة فلسفة أفلاطون[١] وأرسطو[٢] في ضوء الكنطية والمثالية الألمانية وثورتي العلم والعمل الحديثين، الرياضية والطبيعية بالنسبة إلى الأولى والسياسية والاجتماعية بالنسبة إلى الثانية.**

لذلك فلا عجب إذا نحن حددنا منزلة الفكر العربي في الفكر الإنساني من خلال دلالته فيه خاصة متخذين منطلق استئناف الفكر الإنساني عامة والفكر العربي الإسلامي خاصة من إشكالية علاقة النظر والعمل في صلتهما البسيطة **(من الأول إلى الثاني أو الفلسفة خاصة ومن الثاني إلى الأول أو الدين خاصة)** ثم بتوسط ما بعد الأول أي الرياضيات والمنطق **(= وأساسهما ما بعد الطبيعة = جوهر الفكر الفلسفي)** وما بعد الثاني أي السياسيات والتاريخ **(= وأساسهما ما بعد التاريخ = جوهر الفكر الديني)** محوراً لهذا التحديد: **فقد كانت إعادة قراءة أرسطو وأفلاطون التي كانت المرحلة**

---

(١) مدرسة ماربور: Paul Natorp¡ Platos Ideenlehre¡ Eine Einfuhrung in den Idealismus¡ Verlag der Durr'schen Buchhandlung¡ Leipzig¡ 1903.

(٢) يكفي الإحالة على رسالة برانتانو حول تعدد معاني الوجود وسعيه لإحياء نظرية الوجود الأرسطية وعلم نفس المعرفة المبني عليها وعلى تأويلاتها في الفكر الوسيط بوجهها السينوي أساساً.

القصوى من تطور الفكر العربي الإسلامي[١] قبل الوصول إلى النقد الجذري للفلسفتين[٢] ولا تزال مصدر كل استئناف في الفكر الفلسفي ومدار التزاحم بين قطبي الحل كان ولا يزال إشكالية العلاقة بين النظر والعمل.

ولذلك فإنه لا يمكن لهذا التحديد المضاعف أن يحصل إلا بفضل الوساطتين اللتين جعلتا ذلك يكون ممكناً واللتين ننسبهما إلى المرجعية العربية الإسلامية[٣] التي وحدت بين العلاجين الديني والفلسفي بالصورتين الممكنتين: **من الدين إلى الفلسفة فلسفياً ودينياً(الرازي وابن عربي) ومن الفلسفة إلى الدين دينياً وفلسفياً (السهروردي وابن رشد)**. فهي تصل تاريخ الفلسفة أولاً بما حدث إيجاباً في تطور نظرية المعرفة والوجود. وهي تصله ثانياً بما حدث سلباً في تطور نظرية القيم الخلقية والجمالية. وبوسعنا أن نحقق ذلك بالاستناد إلى شرح سريع لنظريتين حددتا معاني القول الفلسفي في مرحلتيه الرئيسيتين اللتين لا تفهمان من دون توسط

---

(١) ابن رشد بالنسبة إلى أرسطو والسهروردي بالنسبة إلى أفلاطون

(٢) ابن خلدون للفلسفة العملية التي تعود أساساً إلى ما أثر في الفلسفة العربية من الأفلاطونية (أعني السياسة والميتا تاريخ) وابن تيميه للفلسفة النظرية التي تعود أساساً إلى ما أثر في الفلسفة العربية من الأرسطية (أعني المنطق والميتافيزيقا).

(٣) وفيها اكتملت الحلقة الأخيرة من تاريخ الفكر الديني الحي المنتسب إلى الحضارة الجامعة بين الشرق الأدنى والغرب الأدنى [انظر دلالة هذين المفهومين في كتابنا (آفاق النهضة العربية) دار الطليعة بيروت ٢٠٠٠] بإعادة تأويل فكر موسى وعيسى فكرهما الذي كانت مرحلته القصوى الرسالة المحمدية.

الفكر العربي بينهما، وفي هذا التوسط بفرعيه التوسطيين اللذين حددا معاني ما تقدم عليهما فتحدد به ما تلاه ما جعله يصبح أساس الكل[1]:

١- نظرية الآية (=دليل المرموز عاملاً أو ناظراً) التي انبنى عليها الدين القديم والوسيط والدين الحديث والمعاصر، أعني البعد الفقهي (الألواح الموسوية) والبعد الصوفي (التجارب العيسوية) والجمع الجدلي بين البعدين (الفعل الديني السياسي المحمدي).

٢- نظرية المقولة (= صورة المعقول موجوداً أو معلوماً) التي انبنت عليها الفلسفة القديمة والوسيطة والفلسفة الحديثة والمعاصرة أعني البعد الوجودي (المقولات الأرسطية) والبعد المعرفي (كنط) والجمع الجدلي بين البعدين (هيجل).

٣- لكن الفلسفة الحديثة اعترفت الآن بأن مضمونها لم يعد مقصوراً على نظام المقولات، بل هو تأثر بنظام الآيات (ضروب الوجود الدال عامة وليس ضروب الوجود المدلول في القول حصراً) فأصبحت التجربة الدينية أهم مقومات التجربة الفلسفية.

---

(١) كلا الفكرين الفلسفي والديني المتقدمين على الثورة الإسلامية الدينية والفلسفية أصبحا لا يفهمان إلا بتوسطها. فهذا التوسط كما وضحنا في مقدمة هذا العمل تحددت إعادة صياغة هيئته الجديدة التي كانت بدايتها أزمة العلاقة بين الفكرين في القرن الخامس-الحادي عشر وغايتها في القرن الثامن-الرابع عشر بتوسط مخمس القرن السادس الهجري- الثاني عشر الميلادي بوجهيه الملتفت إلى ما قبله وما بعده: أعني مربع الفكر المشائي (ابن رشد) والإشراقي (السهروردي) والكلامي (الرازي) والصوفي (ابن عربي) مربعه الدائر حول مركز هذه البنية قبله أعني الصدام بين ابن سينا والغزالي وبعده أعني الحلول التيميه والخلدونية.

الخيط الناظم الأول أو نظرية المقولة

فقد توقفت محاولات صياغة نظرية المقولة عند أرسطو سريعاً بعد محاولات أفلاطون التي لم تصل إلى غاية (**بحكم إدراكه لقصور كل محاولة لحصر الوجود في أنظمة المقولات الكثيرة التي جربها من البارميندس إلى السوفسطائي إلى الفيلابس إلى الطيماوس**) فأصبحت قائمة المقولات العشر (**مع المتعاليات الثلاثة- الواحد والخير والوجود- وما بعد المقولات الخمسة- التقابل والأضداد و"التقدم- التأخر- التساوق=الزمان" والحركة وله**) أهم مقومات الفكر الميتافيزيقي الذي يبني نظرية المعرفة من مدخل الصفات العامة للموجود الذي يقاس به المعلوم الذي تتحقق فيه المطابقة معه بمجرد توافر الشروط المنهجية المنطقية كما حددها أرسطو في تحليلاته الأوائل (**ومعها العبارة**) والأواخر(**ومعها المقولات**) إيجاباً بعد التخلص من السلبيات في الجدل السلبي (**التبكيتات**) والجدل الإيجابي (**المواضع**)[١].

---

(١) لم يحدد الفكر القديم والوسيط كيفية إخضاع العمل للمقولة الوجودية التي يستند إليها الفكر النظري لكونها تشترط ما ينفيه التمييز بين الطبائع والشرائع: إذا لم يكن عمل الإنسان طبائع بل شرائع فكيف تنطبق عليه نظرية المقولات التي لا تصلح إلا لعلم الطبائع؟ هل كل علم طبيعيات ؟ هذه الإشكالية نفسها توضع وبصورة أكثر إحراجاً أمام نظرية المقولة المعرفية التي يستند إليها الفكر النظري لكوننا لا نستطيع أن نفهم الإبقاء على المقابلة بين الطبائع والشرائع بل والبلوغ بهذه المقابلة إلى أقصاها مما جعل المقولة المعرفية غير قابلة للتطبيق على العمل.

لكن الفكر الديني شكك في نظرية المطابقة بين المعلوم والموجود فضلاً عن المطابقة بين المعلوم النظري والمعلوم العملي. فهو قد أسس نقده للفكر الفلسفي على نظرية تعتبر المعرفة الإنسانية عاجزة عن الإيفاء بشروط التأكد من المطابقة بين المعلوم والموجود من خلال غاية هذا التشكيك ممثلة بمفهوم طور ما وراء العقل الذي وضعه الغزالي[١] وحدده بهذه المسافة بين المعلوم والموجود ابن خلدون. فبلغ هذا النقد صياغته النسقية والصريحة الأولى عنده والأخيرة عند كنط، وكان التحول الناقل من غلبة الصياغة الدينية الكلامية إلى غلبة الصياغة الدينية الصوفية خلال تزاحمهما الدائم هو نظرية الحلولية في المسيح أو في الإنسان الكامل صوفياً.

أما في الفلسفة فقد كانت نظرية الضمانة الإلهية الديكارتية هي الشكل المعد للحل الفلسفي الذي رفض ابن خلدون صياغته الصوفية. ذلك أن الاعتراف الفلسفي بالحاجة إلى الضمانة الإلهية للمطابقة تعني في الحقيقة التخلي عن نظرية المطابقة من المدخل الوجودي والتسليم الفلسفي بضرورة الفصل بين الموجود في ذاته الذي لا يعلمه إلا الله والمعلوم الإنساني، والشروع في علاج

---

(١) فهذا المفهوم سلبي معرفياً لكونه لا يعني أن للإنسان قدرة تتجاوز المعرفة العقلية (بدليل كون النور المقذوف في القلب كان عودة الثقة في الأوليات وليس تعويض العقل بغيره) وإيجابياً عملياً لكونه يجعل للمعرفة النظرية حدوداً لا يمكنها تجاوزها. وهذه الحدود هي بالضبط ما لا تستطيع المقولات الوجودية إدراكه.

المسألة من المدخل الثاني أعني المدخل المعرفي، وهو فصل كانت غايته في النظر الحل الكنطي، حيث يقاس الموجود الإضافي إلى الإنسان بالمعلوم بدلاً من العكس، ومن ثم الشروع في نظرية المقابلة بين الذات والموضوع وبين الظاهرات (**الذات والموضوع**) والباطنات (**الموجود في ذاته بمعزل عن هذه المقابلة**). فينتج عن ذلك الفكر الإنطوائي الذي تعترضه قضيتان لا حل لهما: قضية التمييز بين الموضوع والذات المتناسبين والموجود المجهول ذاتياً وقضية المشترك بين الذوات أو شرط التواصل بينها بقياس الآخر على الذات Intersubjectivité.

وكانت النقلة من المدخل الأول إلى المدخل الثاني قد استندت إلى النقد الديني من حيث هو فكر كلامي بداية وانتهت إلى الجمع الإيجابي التأسيسي والمضموني والفصل المنهجي والشكلي بين الموقفين الفلسفي والديني عند ديكارت لتصل إلى الجمع السلبي بينهما بنفس المعنى عند كنط حيث أصبح للموقف الفلسفي مجال النظر وفيه يكون الموقف الديني موجوداً بالسلب (**إذ ما نفكر فيه من الباطنات المعقولة لا نستطيع له علماً**) وللموقف الديني مجال العمل وفيه يكون الموقف الفلسفي موجوداً بالسلب (**إذ الظاهرات المعلومة لا تتضمن حقيقة فعلية في مجال القيم**). وكان هذا الفصل المرحلة الأخيرة التي أدت إلى التوحيد النهائي بين الفكرين الفلسفي والديني من حيث هو فكر صوفي غاية. فالمقابلة

بين المدخلين علتها الفصل بين المطلق (الموجود) والنسبي (المعلوم) مما يولد مدخلين كلاهما ناقص بلغة التصوف. فيكون الحل بيان وحدة المدخلين الجدلية أو حلول المطلق في النسبي والكلي في الجزئي إذا لم ننف أحد الحدين كما هو شأن الفكر الوضعي(١).

وتلك هي المهمة التي أدتها المثالية الألمانية التي بلغت الذروة في فلسفة شيلنج وهيجل اللذين وحدا بين المدخلين بفضل الجدل جاعلين مفهوم المقولة الأرسطي ومفهومها الكنطي أمراً واحداً في جوهره، حتى وإن اختلفت تعيناتهما في جدوليهما المقوليين(٢). فقد أصبح ما كان يعد أنطولوجياً (**صفات الموجود العامة عند أرسطو**) ومعرفياً (**صفات الذات المتعالية عند كنط**) ضرباً جديداً من الميتافيزيقا هو المنطق التأملي بمعنى المعرفة الحقيقية (**= جدل وجودي منطقي**) التي لا يتقابل فيها المطلق والنسبي والموضوعي

(١) وفي الحقيقة فإن الأمر يؤول في الغاية إلى الحل نفسه. فالفكر الوضعي إذ ينفي المطلق يطلق النسبي الذي يبقى وحيداً فيصبح مطلقاً بمقتضى نفي المزاحم. والفكر الجدلي إذ يحل المطلق في النسبي يجعل النسبي الذي حل فيه المطلق ينفي كل نسبي يدعي الحلول نفسها فيصبح الفرق بين الموقفين مجرد ترتيب بين العنف الرمزي والعنف المادي من حيث البداية والغاية.

(٢) الجدول المقولي الأرسطي والجدول المقولي الكنطي ومقالنا حول المقولات الكنطية وكيف صارا عند شيلنج وهيجل: انظر مقالنا:

Abu Yaarub Almarzouki¡ La table kantienne des catégories est-elle cohérente et systématique¡ in Cahiers de Tunisie ¡ Automne 1998.

والذاتي. فالجوهر أصبح بالجدل ذاتاً إذ هو عين نقلته مما هو في ذاته إلى ما هو لذاته. والذات أصبحت به جوهراً إذ إن تحققها يجعل مفهومها عين وجودها فيكون المثال تعينه المتحقق، إذ المعاني الفلسفية هي الحقائق ذات الحركية الذاتية التي لا تقتصر على الفعل النفسي الذي لذات بعينها لكونها تتوالد بعضها من بعضها بفعل الجدل التأملي كما يفيد ذلك مفهوم القضية التأملية: **الموضوع يصير محمولاته الجوهرية وليس هو أمراً جامداً قبالة أعراضه لكأن الرابطة الوجودية فاصلة بينها وبينها وليست واصلة بينهما وصلاً حياً.**

يقول هيجل معرفاً هذا المعنى من الميتافيزيقا عند أرسطو بوصفها عين المنطق عنده وهو تعريف يقتضي المرور بمعناها عند كنط إذ لا يمكن النقلة من الأنطولوجيا (**نظرية المقولات من حيث هي صفات الموجود العامة أو شروط الموجودية القبلية**) إلى المنطق من دون الإبستمولوجيا (**نظرية المقولات من حيث هي صفات المعقول العامة أو شروط المعقولية القبلية**): **" فقد ميز أرسطو بوضوح تام الفلسفة الخالصة أو الميتافيزيقا عن العلوم الأخرى بوصفها علم الموجود بما هو موجود وعلم أعراضه الذاتية.ويفضل أرسطو التركيز على الجوهر المشار إليه- لمعرفة هذا الجوهر المعين(الهوسيا)-. ويبحث أرسطو في نظرية الوجود هذه أو في المنطق كما نسميها نحن ويميز تمييزاً دقيقاً المبادئ الأربعة: أ- الحد أو الكيف الذي بمقتضاه يكون شيء ما هو ذاك الشيء المشار إليه (= الصورة)، ب- والمادة (الهيولى)،**

جـ - ومبدأ الحركة، د- ومبدأ الغاية أو الخير "[١]. لكن الحل الهيجلي الجامع بين الوجودي (الأنطولوجي) والمعرفي (الإبتسمولوجي) من خلال رفض المسافة الفاصلة بين المعاني في تصورها الذاتي والمعاني في ذاتها في العلم المطلق[٢] سرعان ما

(١) <<Die reine Philosophie oder Metaphysik unterscheidet Aristoteles sehr bestimmt von den anderen Wissenschaften als die Wissenschaft dessen¡was ist¡insofern es ist¡ und was ihm an und f¨ur sich selbst zukommt (IV¡1). Auf die Bestimmung dessen¡ was nun dies Wesen ist-diese Substanz (ousia) zu erkennen-¡ geht Aristoteles vorz¨uglich (VII¡1).In dieser Ontologie oder¡wie wir es nennen¡ Logik untersucht und unterscheidet er genau die vier Prinzipien: a- die Bestimmtheit oder Qualitat als solchen wodurch etwas Dieses ist; b- Die Materie (Uly); c- das Prinzip der Bewegung; und d- das Prinzip des Zwecks oder des Guten (I¡3)." (G.W.F.Hegel¡ Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie¡II¡ Werke 19 stw¡ s.152).

(٢) أهمية العلاقة بين الظهور التاريخي للمعاني الفلسفية والتحرير المنطقي في العلم المطلق في الفكر الهيجلي وفي كل فكر فلسفي أمر مهم يحتاج إلى وقفة. ولنبدأ بالإحالة على النص الأساسي أعني غاية فينومينولوجيا الروح. يقول هيجل: " فغاية الطريق التي يسلكها العلم المطلق أو الروح الذي يعلم ذاته بوصفها روحاً يعلم هي تذكر الأرواح (الجزئية) كما هي في ذاتها وكما حققت تنظيم ملكوتها. فأما حفظها من حيث وجه وجودها الظاهر والحر والعرضي فهو التاريخ (فلسفة التاريخ) وأما حفظها من حيث وجه انتظامها المفهومي فهو علم المعرفة الظاهرة (=فينومينولوجيا الروح). والأمران معاً أعني التاريخ المفهوم والتذكر التكويني يمثلان التذكر والمعمل الذهني للروح المطلق أو الواقع والحقيقة ويقين الروح من عرشه الذي كان من دونه لا يكون إلا انطواءً ميتاً ".

Das Ziel¡ das absolute Wissen¡oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister¡ wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien¡in der Form der Zufalligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte¡ nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens ; beide zusammen¡die begriffene Geschichte¡ bilden die Erinnerung und die Schadelstatte des absoluten Geistes¡ die Wirklichkeit¡ Wahrheit und Gewissheit seines Thrones¡ohne den er das leblose Einsame ware" (Hegel¡ Pha.des Geistes¡ Werke 8 stw.s.591

انفرط عقده لكونه في الحقيقة مستنداً إلى حل سوفسطائي: **لا شيء يثبت أن المعاني المنطقية، رغم اختلافها عن مدركها النفسي، مطابقة للموجود في ذاته من دون التسليم العقدي بحلول الرب في الإنسان. لا معنى للعلم المطلق من دون تصوف الإنسان الكامل والسلطة الروحية المدركة للحقيقة المطلقة.** فعاد العمل الذاتي إلى اليقين الإيماني قبالة الحقيقة المنطقية في شكل فلسفة وجودية دينية تبحث عن يقين المطلق الديني خارج وهم حقيقة المطلق الفلسفي(**كيركيجارد**) وعاد العمل الموضوعي إلى التحقق العملي قبالة الحقيقة المنطقية في شكل فلسفة بنيوية مادية تبحث عن النسبي الإنساني خارج نفس الوهم (**ماركس**).

عندئذ أصبح المشروع النيتشوي ممكناً ووسيطاً بين هذا الفصل بين العاملين اللذين جمع بينهما هيجل ومحاولتي الوصل بينهما على أسس جديدة: طلب بدايات نظرية جديدة تختلف عما اختاره ردا الفعل الممكنين على إلغاء الحل الهيجلي في توحيده العملي[1] بين الفلسفي والديني للتجربة الدينية الشخصية (من

---

(١) لا يمكن أن يتولد عن فلسفة هيجل فكر نظري وعلم طبيعة يذكران. فليس يمكن لأي علم طبيعي أو تاريخي أن يستند إلى مقولات الجدل الهيجلي التي تبسط بنية الحقائق فتحصرها في ثلاثة مفهومات تتكرر بلا غاية ودون تمييز. لكن ذلك ممكن في التجربة الدينية وفي السياسية لكونهما قابلين للقول الغفل بمجرد محاكاة سطحية لبنية الشعور بعد تخليصها مما يسمى بالشعور الكاذب أو المخادع، وذلك منذ البنية المثلثة للنفس والدولة عند أفلاطون إلى ماركس. فإذا أزحنا مقومي البنية الفوقية بوصفهما نسخة عقدية لا تعبر عن الحقيقة (ما يمثل الوهم والهوى في الدين وما -

مقومات التجربة الدينية الروحية عند الشخص: كيركجارد) وللتجربة العملية الجماعية (**من مقومات التجربة السياسية الخلقية عند الجماعة: ماركس**) كما يتبين من الانفصالين عن فلسفته الكيركجاردي والماركسي. لكن هول البحث عن البدايات الجديدة (**في اللاوعي العضوي واللساني والتكويني الخلقي والمعرفي**) أدى إلى محاولتي الترميم الممكنتين من المنطلق العملي بعد محاولتي التهديم الحاصلتين للتخلص من عودة التاريخ البشري إلى فوضى البدايات وضرورة إعادة التأسيس:

١- محاولتا تهديم الحل الهيجلي بمنهج التأويل، ومن منطلق الموقف العملي الذي يحاول أن يعيد تأسيس الانفصالين عن الحل الهيجلي دون وعي أو بتنكر واع، أعني الحل الهرمينوطيقي من منطلق عملي مستأنف للفصل بين ضربي تحديد المقولات فصلاً تأويلياً ذا ميل ديني مواصلة لحل كيركيجارد بالتوكيد على تأويل تجربة الوعي الشخصي الدينية أو فصلاً تأويلياً عملياً ذا ميل سياسي مواصلة لحل ماركس بالتوكيد على تأويل تجربة الوعي الجمعي السياسية[١] .

- ينسب إلى المعارض من نوايا سيئة في السياسة) لم يبق إلا مقوما البنية التحتية أي أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج والواسطة بينهما أعني العلم أو الجدل المادي أو المادية التاريخية بلغة ماركس. وذلك هو التثليث الماركسي المناظر للتثليث الأفلاطوني (عنصرا المركب والمثال كما في الطيماوس من حيث هو نظرية جدلية في بنية العالم الطبيعي نموذجاً لنظرية جدلية في بنية العالم الخلقي أساسهما الجدل الذي هو منطق ميتافيزيقي عند هيجل وماركس ونظرية مثل عند أفلاطون).

(١) التلازم بين الوجودية والماركسية في هذا (الاستئناف- المواصلة) أمر يسهل فهمه إذا قبلنا بالطبيعة الهرمينوطيقية لكلا الموقفين: كلاهما تأويل للتجربة الإنسانية -

٢- محاولتنا ترميم الحل الهيجلي بمنهج التحليل ومن منطلق الموقف النظري الذي يحاول أن يعيد تأسيس الحل الهيجلي دون وعي أو بتنكر واع أعني الحل الفينومينولوجي من منطلق نظري مستأنف للجمع الهيجلي بين ضربي تحديد المقولات الأرسطي والكنطي جمعاً تحليلياً نظرياً ذا ميل أبستمولوجي (التوحيد بين أرسطو وكنط مع تغليب كنط) أعني حل هوسرل أو جمعاً تحليلياً نظرياً ذا ميل أنطولوجي (التوحيد بين أرسطو وكنط مع تغليب أرسطو) أعني حل هايدجر[1] .

ولعل ما يميز فلسفة هيدجر هو ما نراه فيها من مناوسة صاحبها بين الحلول الأربعة التي ينحل إليها حل هيجل التأليفي متحيراً بينها. ففلسفته ليست إلا هيجلية متنكرة مترددة بين حديها المضاعفين الممكنين. يكفي قلب ما ورد في الجملة الأخيرة

- العملية في بعدها الذاتي الشخصي أو الذاتي الجمعي. وقد التقى الفكران فيما بعد الماركسية أو في النقدية الماركسية استناداً إلى التجربة الوجودية وفيما بعد الوجودية أو في النقدية الوجودية استناداً إلى الماركسية

(١) التلازم بين حل هوسرل وحل هايدجر أمر يسهل فهمه إذا قبلنا الطبيعة الفينومينولوجية لكلا الموقفين: كلاهما تحليل فينومينولوجي لبنية القصدية إما بما هي ذات متعالية لا تاريخية أو بما هي دازاين تاريخي لايختلف عن مفهوم الروح الهيجلي إلا بالاسم. لذلك كان ما بين الفينومينولوجيا الهرسلية والوجودية وما بين الفينومينولوجيا الهيدجرية والماركسية من علاقة متينة ينتسب إلى نفس الطبيعة في الاتجاهين.فهي في الاتجاه الأول علاقة تنافس بين التجربة الفعلية (الوجودية والماركسية) والتجربة التصورية(الهسرلية والهيدجرية) وهي في الاتجاه الثاني بين التجربة الشخصية (العينية والمجردة عند الوجودية والهسرلية) والتجربة العامة (العينية والمجردة عند الماركسية والهيدجرية).

من فينومينولوجيا الروح لكي نكتشف كل فلسفة هيدجر إذ هي العمل العكسي لفينومينولوجيا الروح عودة من الغاية إلى البداية عودة نقدية لتاريخ الفلسفة والروح حلاً لما عقدة هيجل ظناً من صاحب الأصل وصاحب النسخة أن ذلك هو مصير العقل عامة لكونه حسب رأيهما مصير العقل الغربي[١].

الخيط الناظم الثاني أو نظرية الآية

وهنا يأتي دور الوساطة الرمزية الثانية، ولكن من موقف أساسه نظرية الرمز الخالصة المتقدمة على تخصيص الرموز أعني نظرية الآية دون وصفها بكونها رمزاً دينياً. فأبعاد الرمز الثلاثة التي تخص الرمز اللساني أعني: ١- التركيب (رمز- رمز)،٢- والدلالة (رمز- مرموز) ، ٣- وفعل القول (رمز- رامز) **Syntaxe**

---

(١) انظر نص فينومينولوجيا الروح الذي أحلنا عليه ويمكن أن نقيس عليه المستويات الأربع الأخرى: مستوى فلسفة التاريخ ومستوى تاريخ الفلسفة ومستوى فلسفة الحق والدولة ومستوى المنطق. فيكفي أن نعوض الربط الهيجلي بالحل الهيدجري ومفهوم الروح المطلق الهيجلي بمفهوم الوجود الهيدجري - علماً وأن مفهوم التاريخ والحدوث العرضي والتذكر واحدة عندهما- حتى تتبين وحدة المشروعين رغم تقابل الاتجاهين (التفكيك الهيدجري بعوض البناء الهيجلي) خاصة ومفهوم المعرفة الهيجلي هنا لا يعني المعرفة بما هي الفعل الذي يقاسم العمل وأفعال العقل الأخرى، بل هي المفهوم الجامع لكل أفعال العقل التي منها تتحدد مقومات دازاين هيدجر.

Semantique Pragmatique قابلة للتعميم على كل الرموز. لكنها ليست كافية. لا بد أن نضيف إليها ما تفترضه هذه الأبعاد الثلاثة. فإذا كانت الرموز يمكن أن تكون ذات علاقات فيما بينها وكانت قابلة لصلات بمتعلق الدلالة المقول وبمتعلقها القائل فلا بد أن يكون لمتعلقات الدلالة بنوعيها علاقات غير علاقات الرموز بعضها ببعض، أو على الأقل غير ما يفهم المتكلمون من هذه العلاقات.

فلنسم العلاقات بين متعلقات الرموز التي نريد الرمز إليها بها أو المراجع المرموز إليها مادة **علم الطبيعيات** الذي يدرس علاقات الأشياء بعضها ببعض أعني قوانينها التي تختلف عن تصوراتنا عنها ورموزنا لها على الأقل بوصفها الغاية التي تسعى إليها محاولاتنا الترميزية لصياغتها سعياً يجعلها خاضعة للمراجعة في ضوء تقدمنا نحوها بتراكم تجاربنا حولها. ولنسم العلاقات بين المتكلمين أو الرامزين **مادة عمل العمرانيات** الذي يدرس علاقات الناس بعضهم بالبعض أو قوانينها التي تختلف عن تصوراتنا عنها ورموزنا لها وتختلف عن علاقات الأشياء بعضها ببعض أي عن الطبيعيات لكونها بخلافها تقبل المنزلتين الرامزة والمرموزة. فتكون العلوم التي نحتاج إليها في النظرية الرمزية الوسيطة الثانية هي: **علم التركيب (علاقة الرموز بعضها ببعض) وعلم الدلالة (علاقة الرموز بالمرموز إليه من مراجع المدلول) وعلم أفعال القول (علاقة الرموز بالرامز من**

مراجع الدال) وعلم الطبيعة (علاقة المرموزات بعضها ببعض) وعلم العمران (علاقة الرامزين بعضها ببعض). والمعلوم أن العمرانيات تختلف عن الطبيعيات، لكونها تضيف إلى القانون الطبيعي القانون الخلقي، أي الوعي الذي يصاحب تصور القانون الطبيعي وتصور ذات المتصور: من هنا أهمية الثورة الخلدونية.

ولما كان جوهر الرمز الديني هو دلالة الوجود الكوني بما هو آية وكان تعين ذلك في القرآن الكريم تعيناً لسانياً يقص التعينات الأخرى (**الطبيعي والخلقي والنفسي والاجتماعي**) ويقص ذاته القاصة، فإن المرحلتين الوسطيين تمثلان جوهر الحضارة العربية الإسلامية، وجوهر ما لم يفهم من هذه الحضارة التي بشرت بها الرسالة الخاتمة. ويمكن لمثل هذا التحليل لتطور الحلول الفلسفية في صلتها بالمسألة النظرية والعملية أن ييسر إدراج الحقبة العربية الإسلامية من تاريخ العقل الإنساني في التاريخ الفكري الحالي[(١)]

---

(١) كنا قد حددنا مقومات مفهوم الزمان وبينا بنيته المخمسة بديلاً من البنية المثلثة. لكننا أغفلنا تحديد الآلية التي اكتشفها الإنسان لتيسير التحكم في اللاتناهي واللاتحدد الزمانيين إذا ما استثنينا التحكم السلبي المتمثل في نفيه بمفهوم الدهر. فأساس هذه الآلية هو علاقة المعنى بالحدث. ذلك أن المعاني جماعة لامتناهية وحداتها منفصلة، والأحداث جماعة ليس لها وحدات منفصلة، بل هي لامتناه متصل. فيتم الفصل بينها بفضل وحدات الجماعة الأولى. ومعنى ذلك أن كل لحظة حاضرة من لحظات الزمان بوصفها بؤرة البعدين المضاعفين اللاتناهيين الماضيين والمستقبلين تستمد وحدتها الحينية من معنى الحدث الحاضر حيث تمسك الوحدة المنفصلة للبعد المعنوي من الحاضر الوحدة المتصلة من البعد الحدثي الحاضر في شكل علاقة بين صورة ومادة أو بصورة أدق فإن المطابقة بين جماعة الوحدات=

حتى يصبح فعله مستنداً إلى أرضية نظرية ذات جذور ممتدة في سنته الفكرية التاريخية المتخلصة من الكسور التي أشرنا إليها في كتابنا آفاق النهضة.

وقد حاولنا هذا الربط فلسفياً وتاريخياً من منظار أسمى منهما كليهما في هذه المحاولة. فنحن نبين فلسفياً صلة الفكر الفلسفي

- الأولى وجماعة الوحدات الثانية تمكن من تحقيق الانفصال في الاتصال فيصبح الزمان التاريخي مؤلفاً من وحدات حدثية ذات معاني قابلة للفصل فتعد حقباً من التاريخ الجمعي مثلما تعد اللحظات المتوالية في حيوات الأفراد لحظات ذات وحدة معنوية فتكون الأحداث مواد الوعي أو مضموناته والمعاني صور الوعي أو أشكاله:وذلك هو سر سيادة الأمم على مصائرها، وهو أمر مستحيل من دون النظر أيا كان شكله دينياً أو فلسفياً وقبلهما الشعري والأسطوري ويجمع بينها أربعتها الوجود الخلقي في الوعي الجمعي المتعين في المبدعات التي يتعين فيها وجود الأمة الحية كما يرمز إليه القرآن الكريم بعبارة إرث الأرض. وبفضل هذا العمل يمكن أن نختزل الزمان فنرجعه إلى لحظات ممتازة من حياة الأمة لحظات تمكن من الربط بين التواريخ المتنوعة في إطار نفس المجتمع عندما نحاول تحديد العلاقات بين أنشطة ذات تواريخ مختلفة من خلال إحداث تناظر بين اللحظات الممتازة في الأنشطة التي نريد دراسة علاقاتها. ونفس الآلية قابلة للتطبيق بين الحضارات المختلفة عندما نقارن نفس النشاط فيها رغم اختلاف إيقاع تاريخها. وليس معنى ذلك أن الزمان الجمعي يقاس على الزمان الفردي، بل معناه أن الزمان الفردي يبقى بمستواه النظري عند الفرد مرقاته الوحيدة إلى الزمان الجمعي الذي يكون في الوعي الغفل قصصياً، ويكون في الوعي العلمي بناء نظرياً، ولهذا البناء هيكل عظمي يمثله هيكل العمران أو بنية المجتمع عامة بوصفه ذاتاً نظرية كما حددناها في كتابنا الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر (الدار العربية للكتاب تونس ١٩٨٥) وليس المجتمع العيني: لكون المجتمع العيني لا قيام له إذ وحدته التي هي الحضارة تتجاوزه في لامتناهي الماضي ولامتناهي المستقبل والبؤرة اللامتناهية الجامعة لبعدي (=الحدث والمعنى) اللامتناهيين الماضي والمستقبل أعني اللامتناهيات الخمسة التي يتألف منها الزمان التاريخي.

الحديث بالكلام والتصوف في شكلهما الجامع بين الفكرين الديني والفلسفي. ونبين تاريخياً صلة الفكر الفلسفي الحديث بالحدث التاريخي ومعناه، وذلك من خلال الربط مع التاريخ العالمي الحالي في صلته بنا من حيث نحن بؤرة الصمود أمام الدولتين الدينيتين المتحكمتين في العالم بالتحكم في أدوات السلطان الدائمة في التاريخ الإنساني، أعني أدوات القوة غير المباشرة أو العلم والإعلام العالميين والمال والتجارة العالميين وما يحميها جميعاً من أدوات القوة المباشرة أعني "القوة الاستعلامية-العسكرية-الدبلوماسية- السياسية": **وأولى هاتين الدولتين هي أمريكا التي أسسها أصحابها على إيديولوجيا التوراتية المحدثة أو الإصلاح البروتستني الذي يقول بنظرية أرض الله الموعودة الجديدة وإسرائيل التي أعاد أصحابها تأسيسها على إيديولوجيا الإصلاح الصهيوني أو نظرية العودة إلى الأرض الموعودة القديمة.**

*　　*　　*

المقالة الأخيرة

مبدأ تاريخ الفلسفة (بنية العقل)

ومبدأ فلسفة التاريخ (بنية العمران)

الفصل الأول

بنية العقل العميقة هي عينها مبدأ تاريخ الفلسفة

كنا قد رأينا أن الفرق الأساسي بين الفكرين القديم والوسيط من جهة والحديث والمعاصر من جهة ثانية مصدره فهم طبيعة التأثير المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي الذي هو في الغاية التأثير المتبادل بين النظر والعمل. ذلك أن الفكر الحديث والمعاصر صارت حلوله بحكم هذا التأثير المتبادل تستمد مضمونها الحقيقي من الفكر الديني وشكلها الحقيقي من الفكر الفلسفي، ولم يعد الفرق بين النظر والعمل مستنداً إلى الفرق بين طبائع الموضوعات وخصائص المعرفة، بل بين المواقف الذاتية منها بعد التخلص من التقابل بين وجهيها الناتجين عن المقابلة بين الذات والموضوع: **أحدهما يغلب عليه بعد المنهج من العلاقة أو صلة فعل العقل بالموضوع والثاني يغلب عليه بعد الطريقة منها أو صلة فعل العقل بالذات.**

لذلك فلا بد من إعادة النظر في مسألة العلاقة بين النظر والعمل ببعديها النظري والعملي في ضوء هذا الفهم لننفذ من خلالها إلى تحليل كل أفعال العقل التي تعود إلى بنيته العميقة والتي بها يمكن فهم كل ما يجري في تاريخ الفلسفة تمهيداً لفهم فلسفة التاريخ.

فطبيعة الصلة الواصلة بين النظر والعمل موضوعاً ومنهجاً وخصائص معرفية ومنطقية عندما تدرس من منطلق البحث في ما ينتج عن العلاقة بين الفكرين الديني ببعديه (**الكلامي والصوفي**) والفلسفي ببعديه (**الأرسطي والأفلاطوني أو في شكلهما الذي صار لهما منذ المرحلة العربية: المشائي والإشراقي**) تؤدي ضرورة إلى إعادة النظر في طبيعة أفعال العقل لتحديدها تحديداً يمكن من تجاوز التقابل السطحي بين الفكرين الديني والفلسفي. فبفضل هذا التحول الفكري يمكن أن نتخلص من البنية المثلثة لأفعال العقل، كما حددها الفكر الفلسفي القديم والوسيط (**النظر والعمل والذوق**) لكونها بنية لا تمكن من فهم طبيعة هذه الأفعال أو تعليل كونها بالعدد المنسوب إليها ويمكن أن ندرك البنية المخمسة التي حددها الفكر الديني (**الذوق والذوق العامل والذوق الناظر والعمل والنظر**) تحديداً يستند إلى حقيقة القسمة العقلية أعني إلى القسمة الثنائية.

فالأصل الواحد هو فعل العقل الشهودي بمعنيي الكلمة (**الحضور والوعي به أي القيومية**). وهو ينقسم إلى مبدأين حدين

هما غاية النظر ولنطلق عليه اسم **ذوق الاستقبال** وغاية العمل ولنطلق عليه اسم **ذوق الإرسال**. وتتفاعل الغايتان فينتج من تفاعلهما مبدآن آخران هما أثر الاستقبال في الإرسال وأثر الإرسال في الاستقبال، إذ يمكن لكل منهما أن يكون أداة للآخر ومن ثم وسيطاً بينه وبين الأصل. فتكون الحصيلة خمسة أصناف من الأفعال مختلفة هي:

١- المبدأ الأصل غير المحلل إلى مقوماته وهو جوهر النفس كاملة أعني الشهود بمعنييه كما أسلفنا.

٢- ثم ذوق الاستقبال (**الإبداع الجمالي**).

٣- وذوق الإرسال (**الإبداع الخلقي**).

٤- ثم الوسط بين الشهود وذوق الاستقبال (**النظر**).

٥- والوسط بين الشهود وذوق الإرسال (**العمل**). ويعني ذلك أن النظر والعمل ليسا فعلين بسيطين كما قد يتوهم بعض الناس بل هما فعلان كلاهما مؤلف من فعلين متقدمين عليه أحدهما بدايته والثاني غايته: **فالعمل ذوق إرسال مؤجل لكونه أداة الشهود الذوقي المرسل، والنظر ذوق استقبال مؤجل لكونه أداة الشهود الذوقي المستقبل.**

وهكذا ففعل العقل الأصلي قدرة حيوية نفسيه عقلية واحدة معقدة الطبيعة كنا قد عرفناها بكونها عين الدليل الوجودي

صورتها هي الماهيــة ومادتهـا هــي الوجـود[1] (**الأصـل الشـهودي: الحضور الواعي**) في موقف الفاعل بإطلاق (**الذوق المرسل**) والمنفعـل بإطلاق (**الذوق المستقبل**) مع الواسطتين بين الأصل والغايتين (**أعني النظـر والعمـل**). فكيـف تتعـين هـذه الأبعـاد الخمسـة في التــاريخ الفعلي، أعني كيف نمر منها على حالها الفطرية الأولى إلى حالهـا الفطرية الثانية بتوسـط التحريـف والإصـلاح المتواليـين؟ والأصـل الشـهودي يكـون في الفطـرة الأولى جهـداً فطريـاً للخـروج مـن الجحود إلى الشهود يكتمل في أسئلة لحظة الرشد ثم عودة كسـبية من الشهود إلى الجحود تكتمـل في اللحظـة التاريخيـة التـي تغلـب عليهـا عبـادة الدنيـا والهـوى ثـم عـودة كسـبية مـن الجحــود إلى الشهود تكتمل في لحظة التحرر من عبادة الدنيا والهوى تؤدي إلى الفطرة الثانية أو الإصلاح المحمدي حيث يتـم الرشـد، الحقيقـي: بحسب تأثير الموقف الأول في الثـاني (**ولنسـمه العمـل النظـري**) ثـم بحسب تأثير الموقف الثاني في الموقف الأول (**ولنسمه النظر العملي**) ثـم في وحدتها دون تحليل إلى هذه الأبعاد.

والفعل العقلي الأصل في كل الأفعال المركبـة أو البسـيط التـي يتحلل إليها عمل يجمع معنيي العمل الصناعي والخلقـي البسـيطين

---

(١) حددنـا ذلـك في كتـاب (شـروط نهضـة العـرب والمسـلمين) المحـال عليـه سـابقاً معتمدين في ذلك على فهـم ابـن خلـدون لأدلـة وجـود اللـه (في تلخيصـه لكتـاب المحصـل للرازي) وعلى تحليل علاقة الكوجيتو الديكارتي في غاية المقالة الثانيـة مـن التأملات والدليل الوجودي الديكارتي في غاية المقالة الخامسة منها.

ويعد الفعل الإبداعي الذوقي أقرب أفعال العقل إليه. وهو متقدم عليهما لكونه الفعل الذي يبدع موجوداً مصنوعاً له ما للموجود الطبيعي أو الخلقي على مدركه من تأثير بحكم قدرته على تحريك مدارك الإنسان وانفعالاته، فيكون بذلك قابلاً للإدراك النظري من حيث مقوماته الصناعية، والعملي من حيث مقوماته الخلقية. وهو يحلل إليهما بترتيب دون أن يكون مؤلفاً منهما ولا مردوداً إليهما، ففيه من حيث هو عمل بسيط قائم بذاته أمر آخر غير هذين المقومين: إنه أثر متعة التحقق الذاتي في المعمولات أو المآثر التي يبرز فيها بعدا الإنسان النظري والعملي الوسيطين بين ذاته كشهود متحد وغايتيه ذوقاً انفعالياً وذوقاً فعلياً وراء فعل الأول في الثاني (**الإبداع الجمالي**) وفعل الثاني في الأول (**الإبداع الخلقي**). فالأصل الشهودي فعل في ذاته ينفعل بما يبدع قبل أن يبدعه، إذ إن موقفه مما يتخيل موقف نظري يستقبل ولا يرسل، وبما هو فعل بما يبدع بعد أن يبدعه يكون ذا موقف عملي يرسل ولا يستقبل وهو لا هذا ولا ذاك لكونه استقبالاً وإرسالاً معاً، ومن ثم فهو أداة بين ذاته أصلاً للاستقبال وكل آيات الوجود، وهو أداة بين ذاته أصلاً للإرسال وكل معاني الوجود، فيكون بالأداة الأولى نظراً وبالأداة الثانية عملاً بأمر غير مشهود وغير موجود قبل النظر والعمل، بل بأمر يوجده العقل الأصلي المتقدم على التمييز بينهما ليشهده ويكون معه، ومن ثم فهو قبلهما قبلية شارطة لهما

رغم كون ثمرته لاحقة لهما: **فعل إيجاد ما ننفعل به لندركه "كما هو" ثم تحقيقه ليصبح فاعلاً بوجوده الموضوعي فندركه وننفعل به يجعل النظر المتقدم على وجود المبدع غير النظر المتأخر عنه.**

فكيف يكون النظر فاعلاً والعمل منفعلاً؟ هذا الفكر المبدع لموضوعه ليدركه هو الذي لا يمكن اعتباره نظرياً خالصاً ولا عملياً خالصاً. فهو فعل من طبيعة مختلفة لكونه يتضمن العمل والنظر معاً دون فصل ممكن بينهما، إذ فيه فاعلية الأول وانفعالية الثاني دون أن يرد إلى مؤلف من عنصرين قابلين للتمييز والمقابلة لكون الفصل بينهما ممتنعاً[1] . ورغم أن النظر موقف انفعالي والعمل موقف فعلي فإن الحاصل في المجرى الحقيقي هو العكس، إذ النظر ليس انفعالاً غفلاً بل هو موقف إرادي القصد منه تلقي موضوع المعرفة بتجرد من رغبات الذات قدر المستطاع. والعمل لن يكون فعلاً مؤثراً بحق إلا إذا تقدم عليه هذا الشرط الذي يتحقق في الموقف النظري. لذلك فالعمل ينتهي إلى الانفعال عندما يكون فعلاً غفلاً.

فيكون النظر بذلك سعياً إلى تحديد ثوابت موضوع النظر التي تقبل متغيراته الإرجاع إليها لكونها تقبل الاشتقاق منها بتوسط موقف ذوقي انفعالي **(الاستقبال)** يتلقى المرء خلاله الموضوع

---

(١) انظر في ذلك كتابنا (في وحدة الفكرين الديني والفلسفي) الذي أحلنا عليه سابقاً.

وكأنه عمل فني يؤثر في الذات تـأثيراً متخلصـاً مـن كـل مطـالب الذات عدا التلقي ويكون العمل سـعياً إلى إخضـاع الموضـوع إلى مقـاصد العـامل اسـتناداً إلى ذلـك النظـر بتوسـط موقــف ذوقــي فعلي(**الإرسال**) يبث المرء خلاله الذات، وكأنها مبدع فني يؤثر في الموضوع تأثيراً متخلصاً من كل مطلب أجنبي عن مطالب الذات. ومن ثم فكل مصاعب العمل تتأتى من عدم توافـر شـروط النظـر عامة أو من جهل العامل بمقومات المعمول ونظام العمل. ولكن ما هـي الفضالـة التـي لا يمكـن أن تـرد إلى النظـر والتـي هـــي أهــم الخصائص التي لا يكتشـفها المـرء إلا خـلال القيـام بـالعمل؟ إنهـا عدم وجـود مقومـات محـدودة تسـتنفد العنـاصر اللامتناهيـة التـي يتألف منها الموضوع ذاتـه ومحدداتـه الخارجيـة أعنـي كـل صلاتـه بكل ما عداه الذي يكاد يكون كل الموجودات في العالم وامتنـاع التخلص التام من مؤثرات الذات في النظر: **وتلك هي علة نفي العلم المحيط على الإنسان مهما كمـل عقلـه حتـى إن النبـي نفسـه نفـى عـن الأنبياء الإحاطة بالغيب الذي هو فضـل لامتنـاهي الموجـود بالقيـاس إلى تناهي المعلوم.** النظر يعزل الموضوع والعمل يكتشف حدود العزل: **لذلك كان العمل أقرب إلى ذوق الفرق بين المتناهي واللامتنـاهي أعنـي فعل الشهود الذي هو أصل كل أفعـال العقـل الإنسـاني.** لكـن العـزل النظـري اختيـاري ومنهجـي لا غـير، والعـزل العملـي اضطـراري ووجودي لكونه ما ليس منه بد: **من هنـا نظريـة الاجتهـاد في النظـر والجهاد في العمل وصلة الأمرين كما تبين وحدة المادة في الكلمتين.**

لكن الحقيقة تنقلب في الوجود لتصبح بخلاف ما هي عليه في الماهية. فالنظر يصبح فعلاً بفضل ما يحققه الانفعال بالموضوع من علم به، والعمل يصبح انفعالاً بفضل ما يحول دونه الفعل فيه على غير علم. فالأول لا يمكن أن يجعل ذاته متلقية إلا بفعل حقيقي يتوجه إلى الذات العالمة ليجردها من انفعالاتها الحائلة دونها وإدراك الموضوع كما يظهر في تأثيراته فيها: **النظر لا يحقق التجريد إلا بشرط تحقيق التجرد مما يجعل التقني فيه مشروطاً بالخلقي**. والثاني لا يمكن أن يجعل ذاته باثة إلا بانفعال حقيقي يتوجه إلى الذات ليجردها من أفعالها الوهمية الحائلة دونها والفعل في الموضوع. والحقيقة أن النظر المجرد من الذات بإطلاق ممتنعاً إلا إذا تصورنا الذات قادرة على التخلص من ذاتها بإطلاق، وأن العمل غير المجرد من الذات بإطلاق ممتنعاً كذلك إلا إذا تصورنا الموضوع قابلا للإلغاء المطلق. ولما كان كلا الأمرين ممتنعاً بات الموجود مؤلفاً منهما بنسب متعاكسة. لابد إذن من الجمع بين البعدين. ففي النظر ينبغي تقديم تجريد الفعل من تأثير الذات قدر المستطاع لدراسة تأثير الموضوع. وفي العمل تقديم تجريد الفعل من تأثير الموضوع قدر المستطاع لدراسة تأثير الذات. ومن ثم فكلاهما يتقدم عليه فعل حقيقي لا يختلف فيهما إلا بموضوعه: **الفعل في الذات لتكون منفعلة في فعل النظر وتمكين الموضوع من الإفصاح عن**

ذاته والفعل في الموضوع ليكون منفعلاً في فعل العمل وتمكين الذات من الإفصاح عن ذاتها. وكلاهما إذن لا يكون تاماً إلا بالجمع بين البعدين مع تناظر معكوس.

إن الحدوث الفعلي لفعل التصور في ذهن الإنسان حال حصوله هو بدوره عمل أياً كان موضوعه، طبيعياً أو إنسانياً أو علاقة نظرية أو عملية بالموضوعين أعني بالعلاقتين بهما. وهو عمل فعلي حتى وإن كان مجراه التصوري في الذهن فيكون مادة لعلم آخر هو علم نفس فعل النظر[١] وعلم الأخلاق المصاحبة لفعل النظر حالاً معيشياً للذات الناظرة وجهداً نفسياً لتحقيق شروطه المساعدة على القيام به[٢] . ففعل العقل يمكن أن ينظر إليه

---

(١) راجع للمزيد كتابنا الإبستمولوجيا البديل الدار التونسية للنشر تونس ١٩٨٦.

(٢) ما قلناه عن علم النفس نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى علم الأخلاق. والغرض هو التخلص النهائي من زعم الفلاسفة أن الفلسفة ضرب ثالث من المعرفة غير المعرفة الغفل للوعي العادي والمعرفة العلمية للوعي المتروي، وخاصة فوقهما بحط العلم إلى رتبة الوعي العام، لكأنه يمكن للعلم أن يكون علماً من دون الوعي النقدي بذاته وعياً يظن الفلاسفة أنه ممكن من خارج الثقافة العلمية عامة ونوع الثقافة التي ينتسب إليها موضوعه (الفنون والآداب والعلوم الإنسانية وكل الممارسات ذات البعد المعرفي الراقي). إنما هي تردد بين الوعيين وغالباً ما تكون أميل إلى الأول منهما على الأقل عند انحطاط الفكر الفلسفي والعلمي فيصبحان متنافيين. الوعي العلمي هو الذي يولد المسافة التي تندرج فيها مزاعم الفلاسفة الذين يتصورون وراء ال"كائنات"الفرضية في المعرفة العلمية كائنات مطلقة غير فرضيه يزعمون معرفة طبيعتها معرفة محيطة ويستمدون منها عقائد شبة دينية. لا وجود لعلم غير فرضي. العلم الذي يصل إلى عقائد وهم وهو الوهم الفلسفي المطلق. الدين-

في علم نفس المعرفة بوصفه فعلاً تجريبياً معيناً ومتحيزاً في الزمان والمكان. فتُدرس العملية الفكرية كما تجري في نفس بعينها. ويمكن أن ينظر إليه بوصفه فعلاً عقلياً مجرداً كلياً بتحييد تحيزه في الزمان والمكان. فتُدرس العملية الفكرية كما تقتضي طبيعتها أو شروطها العقلية دون نسبة إلى نفس بعينها. والضرب الأول من الدراسة هو علم النفس بالمعنى التقليدي. والثاني هو ما يقابل به الفلاسفة النزعة النفسيه عندما يبحثون في الشروط المنطقية والوجودية لفعل المعرفة[١].

ويسمي الفلاسفة هذا الضرب الثاني من العلاج علم فعل العقل المتعالي أو الفينومينولوجيا في مقابل النزعة النفسوية psychologism. ونحن لا نقبل تصور طبيعة الموقفين على هذا النحو، رغم أننا لا ننفي ضرورة التمييز بين المنظورين. فالموقف

- ممكن.العلم ممكن.الوعي الغفل ممكن. أما العلم العقدي فهو مستحيل. والدين نوعان: عقيدة ذات مضمون موجب من جنس مضمون الفلسفة التي تدعي أنها علم عقدي: وتلك هي الأديان المحرفة التي أتى الإسلام لنقدها. وعقيدة ذات مضمون سلبي تقتصر على التذكير بحدود المعرفة الإنسانية فتعوض المزاعم الفلسفية بالمعرفة الاجتهادية: وذلك هو الإسلام.

(١) راجع في ذلك:

E. Husserl¡ Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik¡ Bd.I¡ &17-20¡ Widerlegung des Psychologismus¡ 2.Auflage von 1913¡ und Psychologismus und transzendentale Grundlegung der Logik (aus dem zweiten Teil der Formalen und transcendentalen Logik von 1929)¡ in Ausgew¨alte Texte¡ I¡ Reclam¡ Stuttgart¡ 1985¡ s.53-97 und 225-254.

الأول نعتبره ممثلاً للمعرفة التجربية الغفل، والثاني ممثلاً للمعرفة العقلية العلمية. والشأن هو كذلك بالنسبة إلى معرفة أي ظاهرة طبيعية أو عقلية من خلال ما نعيشه من إدراك غفل لمعطيات الحس، فنعرفها معرفة غفلة ونعرفها معرفة علمية، من خلال ما نتصوره من تحليل علمي لمقومات الظاهرات التي نفسر علاماتها الحسية وتاثيراتها على مداركنا بالفرضيات العلمية حول عناصرها البسيطة والقوانين الرابطة بين عناصرها، وبينها وبين غيرها من الظاهرات التي تتحد معها في بعض العناصر أو القوانين. فإذا وجدنا مقومات فعل الفكر النظري التي تمكن من تحليله كما نفعل بالنسبة إلى الظاهرات الطبيعية أو الرياضية فإنه سيصبح بوسعنا أن نعتبر هذا النوع الثاني من المعرفة علم النظر الذي ينبغي أن يكون فرضياً استنتاجياً ككل العلوم النظرية التي موضوعها الطبيعة أو الرموزالرياضية أو اللسانية. وعندئذ يمكن أن نستغني عن التصورات التي لا تقدم ولا تؤخر في معرفة العملية النظرية: **لا وجود لعلم آخر بين المعرفة الغفل والمعرفة المنطقية أو فوقهما.**

ففعل المعرفة لا يمكن أن يدرس إلا في تعينه العضوي النفسي وفي تعينه الرمزي اللساني وفي تعينه التوثيقي المؤسسي وفي تعينه التقني الصناعي وفي تعينه النظري النسقي الذي يوحد الأبعاد السابقة في ذهن المتعلم والباحث بما هما منظر دائم حال فعل الإدراك العلمي الذي يحصل بين العقول المتحاورة في المعرفة بما

هي روابط معنوية بين كل هذه المستويات يتوجه إليها الذهن عند الكلام على الموضوعات المعرفية. أما من حيث هو تصور لموضوع آخر غير حصوله الفعلي كتصور فهو فعل عقلي منفصل عن مجرى العمل في موضوعه، فيكون بالقياس إليه تذكراً لهذا المجرى إذا تلاه وتوقعاً له إذا تقدم عليه. لذلك فهو بوسعه أن ينظر إلى موضوعه خارج الزمان من خلال إيقاف زمن ما يجري في الموضوع دون أن يستطيع إيقاف زمن فعل الفكر خلال قيامه بالنظر في فعل النظر أو في فعل العمل. فعل الفكر بما هو حدث نفسي خلقي لا يمكن أن يتحرر من الزمن إلا عندما يصبح موضوعاً لفعل فكر يجري جرياناً فعلياً في الزمن لينظر فيه من خارجه. وهو يستطيع تحرير موضوعه من الزمن لكونه لا يدرسه في حدوثه الفعلي، بل في حدوث أمر يوازيه ويحرره من مجراه الفعلي بمجراه الرمزي مستعيضاً عن تحليل الموضوع بتحليل الرموز الدالة عليه وتركيبها، الرموز التي جعلها الفكر موازية لمقومات الموضوع بشرط إيقاف زمانيته وإخضاعه لزمانية التأليف والتحليل الرمزيين، تسليماً بالتطابق بين الأمرين الرامز والمرموز المتوازيين وبوحدة قوانين الظاهرتين الرامزة والمرموزة[1].

---

(١) وهذا هو جوهر الفكر كما عرفه ابن خلدون في المقدمة (الفصل السابع والثلاثون وخاصة ص ١٠٣٢- ١٠٣٦) وهو المقصود بالقدرة على التسمية المتقدمة على الألسن والتي علل بها الله في قصة خلق آدم استخلافه رداً على اعتراضات الملائكة، وعنها ينتج البيان الذي يعرف الإنسان في القرآن الكريم. وقد قدمناه في كتابنا في =

وبفضل هذا الإيقاف المنهجي لمجرى الزمان يمكن لماضي الحدوث الفعلي في الموضوع أن يصبح مستقبلاً، إذ إن الذات المفكرة تنتقل تخيلاً إلى ما قبل لحظة الحدوث ويمكن لمستقبله أن يصبح ماضياً إذ إن الذات المفكرة تنتقل تخيلاً إلى ما بعد الحدوث: **وهاتان النقلتان التخيليتان هما التعالي المحرر من الانغماس في الزمان الحقيقي بالتسامي إلى الزمان التصوري الذي يقربنا من الخلود والقدم بافتراض الأزل والأبد غايتين ممكنتين لفعل التخيل المشروط في فعل التصور النظري.** فالمستقبل في العمل التوقعي يصبح ماضياً خلال العمل التحقيقي الذي يتعامل مع التوقع النظري بوصفه أمراً ماضياً يعاد فيه النظر ويؤول. والماضي في العمل التذكري يمكن أن يصبح مستقبلاً في العمل التحقيقي الذي يتعامل مع تأويل الماضي بوصفه إدراك ما كان على الماضي أن يحققه ولم يفعل. فيصبح الماضي الذي لم يتحقق مستقبلاً.

وبذلك يكون الحاضر في بؤرته الجوهرية التي هي غير الماضي وغير المستقبل أمراً من طبيعة بسيطة وهو يمتد إلى ما لا نهاية في ما تقدم على هذه البؤرة وإلى ما لا نهاية له بعدها. فيكون أمراً ذا بعدين حدثي ومعنوي أعني عملاً مصحوباً بنظر تأويلي من الحدث إلى (التمعين) = (**إضفاء المعنى على الحدث**) محكوم بما في

- الشعر المطلق على الكلام. وينبغي أن نشرح المقصود بـ (كلها): فيمكن أن يكون القصد كلها فرداً فرداً أو صنفاً صنفاً إذا كان عددها محدوداً وأن يكون كلها بمعنى الكلي منها.

بؤرة الحاضر من إمكان التنظير التذكري هو الماضي. ويكون ذا بعدين نظري وحدثي أعني نظراً مصحوباً بعمل تأويلي من المعنى إلى (التحديث) = (**جعل المعنى حدثا بتحقيقه**) محكوم بما في بؤرة الحاضر من إمكان التطبيق التوقعي هو المستقبل. وهذا هو الأمر الأساسي الذي يستند إليه التمييز بين المجرى النفسي للعملية المعرفية بما هي حدث عضوي نفسي عند زيد أو عمرو وبين المجرى المنطقي للعملية المعرفية بما هي حدث عقلي روحي يلتقي فيه جميع البشر من حيث هم بشر وفوق التمايز الحضاري واللغوي: **ولولا ذلك لكان محكوماً بحدود اللغات، ولاستحال التواصل بين البشر المنتسبين إلى حضارات مختلفة ولكان الفكر الديني والفلسفي الكوني أمراً ممتنعاً**. وقد حددنا طبيعة هذا الكلي المشترك بين البشر فاعتبرناه من منطلق نظرية الفطرة الإسلامية غير مقصور على الكلي الطبيعي لكون الإسلام يعتبر الكلي الخلقي موجوداً وجود الكلي الطبيعي: **فوراء مداركنا الحسية والعقلية المعرفية يفترض الفلاسفة عالم الطبائع قائما بذاته وإليه الرجوع والاحتكام إمكاناً إن ليس حصولاً، ووراء مداركنا الخلقية والروحية يفترض الدين الإسلامي عالم الشرائع قائماً بذاته وإليه الرجوع والاحتكام إمكاناً إن ليس حصولاً كذلك**.

* * *

الفصل الثاني

نظر العمل أو فلسفة التاريخ

يتحدد **الفن الجميل** في المقام الأول بنسبته إلى العمل بشروط التحرر النظري من ضوابط العمل والمنطق: وذلك هو مصدر الفنون الأدبية. ويتحدد **الفن الصناعي** في المقام الأول بنسبته إلى النظر بشروط الخضوع العملي لضوابط النظر والمنطق: وذلك هو مصدر الصناعات التقنية. لكن الفن الجميل يتحدد كذلك بنسبته إلى النظر بشروط التحرر النظري من ضوابط العمل والمنطق: وذلك هو مصدر الفنون التشكيلية. مثلما أن الفن الصناعي يتحدد كذلك بنسبته إلى العمل بشروط الخضوع العملي لضوابط النظر والمنطق: وذلك هو مصدر الفنون التربوية والسياسية. فتكون أفعال العقل الإنساني بذلك خمسة: **النسبتان المضاعفتان، أعني الفن الصناعي والفن التشكيلي المطبقان لعلوم الطبيعة (النظر) والفن التربوي والفن الأدبي المطبقان لعلوم التاريخ (العمل)، ثم النظر الخالص الذي هو فن صناعي مجرد والعمل الخالص الذي هو فن جمالي مجرد، وأصل الجميع الذي نجده فيها ونجدها فيه مقوماتٍ له دون تميز ولا فصل.**

ويتضمن هذا الأصل كل تلك المقومات دون تمييز. لذلك فهو أصل فعاليات العقل الإنساني جميعاً أصلها الذي يتعين في قيام العمران الرمزي: **وهو منبع الوساطتين المحيطتين بأولى حقبتي التاريخ العقلي أولاهما (= بين القديم والوسيط والحديث والمعاصر) وآخرتهما ثم المحيطتين بآخرتهما والمستقبل (=بين الحديث والمعاصر والمستقبل).** لذلك بات البحث في هذا التعين الأساس البديل من الزوج التقليدي الذي تحددت به مرحلتا تاريخ الفلسفة المضاعفتين: **المرحلة الأنطولوجية التي تقيس المعلوم بالموجود (القديم والوسيط) والمرحلة الإبستمولوجية التي تقيس الموجود بالمعلوم (الحديث والمعاصر).** ومعنى ذلك أن النظر والعمل فعلان مجردان في الغاية من فعل أصلي بينه وبينهما درجة مضاعفة أخرى هي النظر العامل **(فرعا تطبيق النظر)** والعمل الناظر **(فرعا تطبيق العمل)**. وهذا الفعل الأصلي هو الوعي الأصلي الذي هو ذوق وجودي أو شعور أو وجدان تتحد فيه أصناف الأفعال والقيم الأربعة: **ويكون إما حلولياً أو استخلافياً.**

وتعد المرحلتان المضاعفتان مقوماته الأربعة: فهو وعي خالص ينظر ليعمل ويعمل لينظر، ثم يجرد من العمل ناظرَ العمل ومن النظر عاملَ النظر. والنظر الخالص هو في الغاية انفعال مطلق والعمل الخالص هو في الغاية فعل مطلق: **فيكون الأول خالياً من كل تدخل من الذات في الموضوع، ويكون الثاني خالياً من كل تدخل من**

الموضوع في الذات. والذات والموضوع غايتان مفروضتان مثل النظر والعمل الخالصين، وكلاهما مجرد مقوم نظري ليس له من وجود فعلي: الموجود حقاً هو ناظر العمل وعامل النظر وذلك هو عين الإنسان بما هو "**شعور موجود ذائق لوجوده ذوقاً يميز بين الذائق والمذوق والذوق والذائقية والمذوقية**". فيكون الأصل هو عينه أصل الوساطتين الرمزيتين اللتين أشرنا إليهما: **العمران البشري في قيامه الفعلي وفي قيامه في ذات الشخص من حيث يكون الفصل والوصل بينهما ممثلاً أبعاد العقل الخمسة وقيمه هي الوعي الشهودي بالفارق بين الأفقين التاريخي والمتعالي عليه.**

ولما كانت هذه الوساطة الرمزية هي عينها منزلة الإنسان الوجودية التي عرفها الإسلام في نظرية الاستخلاف بمعنييه المضاعفين وبأصله أعني رئاسة الإنسان الطبيعية أو الفطرة كما توصل ابن خلدون إلى تعريفها ليبني عليها نظرية العمران. وتتعين هذه المعاني التي يصفها ابن خلدون بكونها معاني الإنسانية في الفروع التالية:

١- فهو قد حدد الاستخلاف النظري المجرد فقال: «**واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾** [البقرة: ٢/٣٠]. **فهذا الفكر هو الخاصة**

البشرية التي تميز بها البشر من غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته »[١] .

٢- ويعرف الاستخلاف النظري المطبق فيقول: « ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف»[٢] .

٣- ويعرف الاستخلاف العملي المجرد فيقول: « وفيه، والله أعلم، سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي، ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين"[٣].

٤- ويعرف الاستخلاف العملي المطبق فيقول: " ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين والمماليك أو الخدم سطا عليه القهر وضيق على النفس انبساطها وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث، وهوالتظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت

---

(١) ابن خلدون، المقدمة الباب السادس الفصل الحادي عشر ص ٨٣٩- ٨٤٠.
(٢) ابن خلدون، المقدمة الباب الخامس الفصل الأول ص ٦٧٨.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، الباب الثاني الفصل الرابع والعشرون ص٢٦٠.

عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف "[١] .

٥- وإذا كنا لا نحتاج إلى بيان علاقة المجرد بالمطبق في الحالتين الأولى والثانية فإن علاقه المجرد بالمطبق في الحالتين الثالثة والرابعة لا يُستغنى عن بيانها. ففقدان الرئاسة الإنسانية الناتجة عن الاستبداد والاستعباد هو الذي يفسر به ابن خلدون إسراع الفناء للأمم المغلوبة، فيعتبر أثر الاستعباد هو ما نلاحظه في التطبيق الذي يفسر به ابن خلدون فساد التربية المبنية على العنف والعسف. والرابط إذن بين مبدأ الاستخلاف العملي أو الرئاسة المجرد وتطبيقه هو العسف والعنف والاستعباد الذي يزيله فيقتل معاني الإنسانية. يقول ابن خلدون: " **في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء. والسبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها، وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم، فيقصر الأمل، ويضعف التناسل، والاعتمار إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم، وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من**

---

(١) ابن خلدون، المقدمة الباب السادس الفصل الأربعون ص١٠٤٢-١٠٤٣.

شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا"[١].

وبناء على المعنى الفرقاني الفلسفي للرئاسة الإنسانية من حيث هو عين الوعي بالذات السيدة والمعنى الوجداني الديني للاستخلاف من حيث هو وعي بهذا الوعي وضع ابن خلدون نظرية في العقد السياسي والتربوي، ينبني على هذا التفسير المزدوج لمنزلة الإنسانية الوجودية، ويأخذ بعين الاعتبار ما تقتضيه الطبائع (**لئلا تقتل القوى الحيوانية وتفسد معاني الإنسانية**) وما تقتضيه الشرائع (**لئلا يرتكس الإنسان فيعود أسفل سافلين**) ليحرر الإنسان تحريراً يكون فيه الوعي بهذه العلاقة بين النظر والعمل في مستوييها المجرد والمطبق أساس الوجود الشخصي والجمعي ببعدي كل منهما وبوعييهما الفلسفي والديني المتحدين: البعد الجسدي والبعد النفسي للشخص، والبعد المدني والبعد السياسي للجماعة.

وبذلك نجد أنفسنا قد انتقلنا انتقالاً طبيعياً من البحث الوجودي والمعرفي إلى البحث المتجاوز للتقابل بينهما ولمحاولة الرد المتبادل وحتى لمحاولة التوفيق الجدلي لنطرح السؤال الذي كانت الحضارة العربية أول من صاغه صياغة علمية فلسفية، رغم كون المنطلق كان كلامياً صوفياً: كيف يصبح

---

(١) ابن خلدون، المقدمة الباب الثاني الفصل الرابع والعشرون ص٢٦٠.

العمران كياناً ذا وحدة مادية ومعنوية تجعل المجالات الخمسة التي تجري فيها تبادلات القيم الخمس مجالات مغناطيسية تجمع الناس، رغم التنافس الناتج عن التماثل في الحاجات والقدرات والتزاحم على ما يسد الحاجات، ويقوي القدرات في فاعليتي النظر والعمل اللتين ندرس العلاقة بينهما بوصف هاتين الفاعليتين جوهرعلاقتهما في كل مجتمع إنساني هو جوهر علاقة الفكر الفلسفي (من النظر إلى العمل) **بالفكر الديني** (من العمل إلى النظر) ؟

يمكن أن نقول: إن الفرضية التي نقدمها حول تكوينية المجالات التي توحد الأحياز بما يحققه فيها من صلات هي لحمة العمران وسداه ليست إلا تتمةً متواضعة لمحاولة ابن خلدون المستندة إلى نظرية الاستخلاف والعقد بأبعادهما التي عرضنا. لكن التكوينية التي نفرضها لا تكون بهذا الترتيب إلا في حصولها الفرضي في المرة الأولى إذا فرضنا للتاريخ الإنساني بداية مطلقة المرة الأولى التي يستند إليها تحليلنا منطلقاً نظرياً من لحظة أولى لم يكن فيها شيء من هذه المجالات موجوداً. لكن تأثير هذه العوامل يبقى في بنيته العميقة خاضعاً لهذا الترتيب في كل تكوينية تاريخية فعلية لا فرضية: **أي إن مجال المكان** (**رمزاً لحامل تأثير الطبيعة**) **ومحدداته تتقدم في التأثير يتلوها مجال الزمان** (**رمزاً لحامل تأثير الحياة**) **ومحدداته فمجال السلم** (**رمزاً لحامل تأثير الثقافة**) **ومحدداته فمجال**

الدورة (رمزاً لتأثير حصيلة التأثيرات الثلاثة السابقة) ومحدداتها فمجال المتعالي عليها جميعاً ومحدداته (رمزاً للتحرر الرمزي من التأثيرات الأربعة السابقة).

لذلك فبمجرد أن يحصل الوجود العمراني يتساوق ضربان من التأثير متقابلان: **هذا الذي أشرنا إليه أعني من الأول إلى الأخير ومقابله أعني من الأخير إلى الأول لكون الإحاطة بالوجود الإنساني المادية تكون بحسب التأثير من الأول إلى الأخير والإحاطة به رمزياً تكون من بحسب التأثير من الأخير إلى الأول.** فمن الأول إلى الأخير تكون الوحدات الحيزية متدرجة التأثير بتدرج تكوينيتها ومتزايدتهما. ومن الأخير إلى الأول تكون الوحدات أتم وأكثر إطلاقاً: **لكونها تكون ذات وحدة يغلب عليها البعد الرمزي والمخيالي بخلاف الأولى التي يغلب عليها البعد المادي والواقع:**

١- **في حيز المكان:** مبدأ الوصل هو قدرات البدن والتواصل الإنساني وحاجات الإنسان المادية بما هو جسد ذو شعور وعلاقة ذلك بالشروط الموضوعية التي تحددها الجغرافية والمحيط الطبيعي: **القيم الخلقية ولها صلة بقدرات الحصول على شروط الحرية المادية وما يتصل بها من قيم التعامل بالمثل، ولها صلة بالغذاء والمال وبمدى التواصل في المكان في عملية سد الحاجات والخصومات حول الأخيار.**

٢- **في حيز الزمان:** مبدأ الوصل هو قدرات العاطفة والذاكرة الإنسانية وحاجات الإنسان النفسية بما هو شعور ذو جسد وعلاقة ذلك بالشروط الرمزية التي يحددها التاريخ والمحيط الثقافي: **القيم الجمالية ولها صلة بقدرات صلات الرحم والجنس من الشعور والتواصل العاطفي وبمدى التواصل في الزمان في عملية تذكر الجدود وتوقع الأبناء.**

٣- **في حيز السلم:** مبدأ الوصل هو قدرات الخبرة والفكر الإنساني وحاجات الإنسان العقلية بما هو وحدة وجوديه السابقين وعلاقة ذلك بضربي الشروط سابقة الذكر إيجاباً وسلباً **(تأثيرها وجوداً وعدماً في تحديد المنازل)** وبذاتها: **القيم المعرفية ولها صلة بقدرات الإنسان على معرفة شروط المستوى الأول أو علوم الطبيعة وتطبيقاتها وشروط المستوى الثاني أو علوم الإنسان وتطبيقاتها وشروط معرفة المعرفة أو المستوى الثالث= (الفلسفة).**

٤- **في حيز الدورة:** مبدأ الوصل هو قدرات التنظيم والقانون الإنساني وسياسة الشأن الإنساني مع ضروب الشروط الثلاثة سابقة الذكر سلباً**(أي بقصد التغلب عليها وإزالة العوائق المنجرة عنها)**: **القيم الجهوية ولها صلة باستعمال ما حصل في (ثالثاً) لتنظيم أولاً وثانياً وثالثاً ومن ثم إدراك الفرق بين المتناهي واللامتناهي مما يولد المستوى الخامس.**

٥- في حيز التعالي على كل الأحياز: مبدأ الوصل هو مقارنة مبادئ الوصل المتناهية في هذه الأحياز الخمسة (أعني قدرات الإنسان المحدودة في المستويات الأربعة السابقة وفي هذا المستوى الخامس) ممثلة بالقدرات السابقة مقارنتها بقدرات لامتناهية من جنسها، ولكن مطلقة، ويمسك بها مبدأ موحد بعلم محيط هو الله قبالة الإنسان الذي ننسب إليه هذه القدرات المتناهية: القيم الوجودية.

ولهذه الوحدة بوجهيها (من البداية إلى الغاية تحقيقاً فعلياً ومن الغاية إلى البداية تحقيقياً تصورياً):

١- مادة هي بحسب المصطلح الخلدوني مادة العمران التي تتألف من:

١َ- مجتمع القيم المادية من حيث هو مجال إنتاجها وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها[١].

٢َ- مجتمع القيم الذوقية من حيث هو مجال بنفس تلك الأبعاد[٢].

---

(١) قرآن كريم: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِياماً وَارْزُقُوهُمْ فِيها وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾ [النساء: ٤/٥].

(٢) ليست القيم الذوقية إلا القيم الحيوية التي يعد الجنس أرقاها ذلك أن الشعور الجمالي بالشوق والشهوة اللذين يعد الإسلام أكبر ثورة روحية اعترفت بهما وحررتهما من الوظائف الحيوية البهيمية وحدها فجعلتهما أسمى القيم المطلوبة لذاتها والتي يجازى بها المؤمن في الحياة الأخرى. لذلك فهي المعبر الحقيقي عن التعالي والتجاوز النوعي والوجودي حتى إن القرآن الكريم قد جمع في سورة النساء بين اتقاء الله واتقاء الأرحام في قضية المال بالذات.لذلك فإن اعتبار المال والبنين زينة الحياة الدنيا ليس من الصدف: فهو يعني أنهما بحسب الشرع وفي -

٢- ولها صورة هي صورة العمران أو الدولة جهازاً وتشريعات، أعني:

٣َ- مجتمع القيم العملية في صلتها بالقيم المادية أو المجتمع السياسي[١].

٤َ- ومجتمع القيم الروحية في صلتها بالقيم الذوقية أو المجتمع الروحي[٢].

٣- وتتحد المادة والصورة في قيام الهوية الحقيقي، أعني:

٥َ- المجتمع المدني الذي هو وحدة بعدي الوجود الإنساني الطبيعي والتاريخي.

وذلك هو قيام العمران بهذه الأبعاد الخمسة فيمثل الأفق الوجودي لأمة من الأمم، ويكون أفقاً منغلقاً أو منفتحاً بحسب ما سنرى من المحددات. ذلك هو العمران البشرى أو المجتمع المحدد الذي يتعين بخمسة فضاءات كل منها مجال تحدده المضامين

- حدود القيم الروحية يمثلان الوصل بين الدنيوي والأخروي إذ إن ما يزين الدنيا ليس هو إلا معناها الأخروي.

(١) ليست القيم العملية إلا قيم التعامل بين البشر خلال إنتاج القيم المادية وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها، وتلك هي القيم الخلقية في مستوى الضمائر الفردية والقيم السياسية في مستوى الضمير الجمعي من العمران البشري

(٢) ليست القيم الروحية إلا قيم التعامل بين البشر خلال إنتاج القيم الذوقية وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها، وتلك هي القيم الروحية في مستوى الشعور الفردي والقيم الدينية في مستوى الضمير الجمعي من العمران البشري

القيمية التي تكون مادة للنظر أو للعمل فتحددهما بمجرى إنتاجها وحفظها وتبادلها واستهلاكها مما يجعل الفضاءات أو الأحياز من جنس المجالات المغناطيسية. وبتصور هذه المجالات انغلاقاً أو انفتاحاً (أعني بحسب ظنها مستوفية لمثلها العليا أو دونها دائماً) تتمايز الحضارات لكونها هي المحددة لمعاني الاجتماع الخمسة أي:

١- المجتمع الاقتصادي (وله صلة بالطبيعة خاصة وبالأبعاد الأخرى في علاقتها بهذه الصلة).

٢- والمجتمع الذوقي (وله صلة بالحياة خاصة وبالأبعاد الأخرى في علاقتها بهذه الصلة).

٣- والمجتمع المدني (وله صلة بالنظام النظري المتعلق بالبعدين المتقدمين عليه والمواليين له وبذاته).

٤- والمجتمع السياسي (وله صلة بالنظام العملي المتعلق بالأبعاد المتقدمة عليه والبعد الموالي له وبذاته).

٥- والمجتمع الروحي (وله صلة بالتعالي المحرر من كل تحديدات الأبعاد السابقة و من تحديد التعالي نفسه).

وتعود هوية ثقافة من الثقافات على نفسها في وعيها بذاتها نظراً وعملاً، فتكون صورة فاعلة هي بوجهيها ذينك بعدا القيام

السياسي[1]، أو هي كل القوى (**وهي بعدد أصناف القيم التي تصبح منبع السلطات في المجتمع: سلطة القيم الذوقية وسلطة القيم الخلقية وسلطة القيم المعرفية وسلطة القيم العملية وهي الوحيدة التي حصر فيها مفهوم الدولة في التصورات التقليدية وسلطة القيم الوجودية وغالباً ما تعتبر هذه السلطة سلطة دينية أو روحية**) المحددة لهذه الأحياز تحديداً ينزلها في العوالم الكونية وأصناف القيم العامة فيفصلها عما حولها بحدود اصطناعية تصبح مميزاتها الثقافية فيتكون منها نسق شبه منغلق هو صورة الهوية الثقافية أو تصورها لنفسها الذي يجعلها دون الكل، أعني دون كل مكان العالم، وكل زمانه، وكل سلمه، وكل دورته، وكل تعالٍ شهودي عليها وعلى كل قيمها التي هي بعدتها.

وبذلك تكون المؤسسات المعرفية التي تدرس الحاصل وفرضيات الممكن امتحاناً للنظر بالعمل الماضي هي الأساس الحقيقي لكل مجتمع إنساني سيذ على مصيره وتكون المؤسسات التي تستعمل هذين الضربين أعني الآجل الاستعدادي توقعاً والآجل الاستردادي تنفيذاً هي التي تنفذ بالعمل الجاري في الحاضر والمستقبل ما امتحن بالنظر أو التي تعمل على علم في

---

(١) ابن تيميه ومفهوم أولياء الأمر: شيخ الإسلام ابن تيميه مجموع الفتاوى الجزء التاسع عشر ص ١١٧ : ((فهؤلاء هم ولاة الأمر بعده (بعد النبي) وهم الأمراء والعلماء. وبذلك فسرها السلف ومن تبعهم من الأئمة كالإمام أحمد وغيره)).

ضوء ما ترشدها إليه هذه المؤسسات. فيكون ما يبدو منتسباً إلى البنية الفوقية بالمصطلح الماركسي المبتذل أساس ما يبدو منتسباً إلى البنية التحتية بنفس المصطلح المتعارف. ولما كان التوقع لا يمكن، مهما كان دقيقاً وتاماً، أن يستوعب ما به يتجاوز الحاصل الفعلي الممكن التصوري (**إذ الموجود في الواقع هو دائماً أكثر تعقيداً من النظرية المتعلقة به مهما كانت دقيقة ومضبوطة**)، ولما كانت توقعات النظر لا تستطيع أن تستنفذ مفاجآت العمل احتاجت المجتمعات البشرية دائماً إلى ما يسمى بتكوين أهل الخبرة الحاصلين على الضربين من الكفاءة التي تمثل أبرز أرصدة الأمم أعني زادها من الثروة الفكرية أو الخبرة (**التوقعية والتنفيذية في شكل براءات وسيناريوهات واستراتيجيات مستعدة للاستعمال عند الحادثة**). ويعد أصحاب هذه الخبرة الذين يستطيعون "العمل على علم جمعاً بين آجل النظر وعاجل العمل" أقدر الناس على التعامل مع هذه الفُضالة التي لا تقبل ألتوقع لقطع المسافة الباقية دائماً بين النظر والعمل.

وذلك هو المعنى الحقيقي والأصيل لمفهوم الاجتهاد الذي يكون في الشأن العام **فرض كفاية**، ويكون في الشأن الخاص **فرض عين**. لكن وجود هذه الفُضالة التي تحول دون رد العمل العاجل إلى النظر الآجل رداً مطلقاً يحصره فيه لا ينبغي ان يصبح حجة

للاستهانة بالنظر والتخطيط ذي المدى البعيد، كما هو الشأن في المجتمعات المتخلفة التي يهزأ أهل الحل والعقد فيها من المنظرين ظناً منهم أنهم من الحالمين: فالأمم لا تكون سيدة إلا بهذا الآجل النظري مهما شابه من شائبات التقريب الذي يعد في ظن الغافلين بعداً عن الواقع. وكلما دق هذا التخطيط ازدادت السيادة. ولا سواد من دونه. لذلك كانت قوة الأمم تقاس بمعاهد البحث العلمي الطبيعي في المجال التقني والاقتصادي، وبمعاهد البحث العلمي الإنساني في المجال الخلقي والسياسي، وبمعاهد البحث العلمي الاستعلامي في المجال العسكري والسياسي الدولي.

ويبين التاريخ أن ذلك صحيح دائماً، وليس خاصاً بالمجتمعات الحديثة: ففي مصر الفرعونية وفيما بين الرافدين البابلية كان رجال الدين **(وهم كتبة الدولة وعلماؤها في ذلك العصر)** هم الذين يحددون هذه العلاقة بين العاجل والآجل استناداً إلى طبيعة العلاقة بين النظر والعمل. ومثلما يثبت التاريخ أن ذلك صحيح إيجاباً فهو يثبت كذلك صحته سلباً. ومعنى ذلك أن عدم تحقيق هذا الشرط ملازم للمجتمعات المتخلفة، بل هو السبب الأول في تخلفها. إذ يكون فيها كل عمل مرتجلاً فيغيب النظر ولا يبقى من العمل إلا التخبط أو رد الفعل العاجز كما يلاحظ ذلك كل من يراقب سلوك الأمم ذات الوضع المتردي. **وفي الحقيقة فإن العلاقة بين النظر والعمل تتعين وعياً قيمياً في قيمتي الأخلاق (أثر النظر**

في العمل: الفنون الآلية التي تحقق أدوات الحرية) والجمال (أثر العمل في النظر: الفنون الجميلة التي تحقق غايات الحرية) ووعياً وجودياً في أصل كل القيم أعني في الاستخلاف أو قيمة الشهود.

ويمكن تحديد وحدة الإشكالية في الحضارة العربية الإسلامية بالصورة التالية: فقد تعين في إشكالية العلاقة بين النظر والعمل مشكل أعمق هو مشكل العلاقة بين الثقافة والطبيعة من خلال إشكالية العلاقة بين الفطرة وتحريفها في القرآن الكريم وفيما آلت إليه الحضارة المعاصرة من المس الصريح بالعلاقة بين البعدين: **كيف صارت الثقافة تهدد الطبيعة وعلاقة ذلك بجوهر مسألة الأخلاق: إلى أي حد يمكن للإنسان أن يكون ذاتي التشريع؟**

* * *

الخاتمة

أسس الإسلام بمعناه المحمدي ثورة تاريخية من خلال تأسيس هذا الإرجاع الإمكاني مقياساً للعلم والعمل- **لغياب الرجوع الحصولي بحكم تعذر نظرية المعرفة المطابقة أو المحيطة**- في مجال الأخلاق والشرائع قبل أن يصل إليه الفكر الفلسفي في مجال المعرفة والطبائع. فبدلاً من معيار المطابقة في نظرية المعرفة ونظرية العمل وضع الإسلام معيار الاجتهاد الإجماعي والجهاد الإجماعي فاعتبر الحقيقة في المعرفة الخلقية والشرعية غير مبنية على المطابقة مع الوجود والقيمة، بل على الخضوع لمعيار إجماع القائمين بفعل النظر أو العمل مع الشروط الخلقية للأمانة العلمية والعملية والشروط المنهجية لكليتها بمعنى قابليتها للمتابعة من كل إنسان يريد التحقق منها.

وتلك هي علة الحاجة إلى هذا البحث في العمران لكونه يمثل منظومة الشروط التي تجعل ممارسة الاجتهاد والجهاد الإجماعين ممكنين أعني شروط فعلي النظر والعمل اللذين لا يكونان فردياً إلا بشروطهما الجمعية:

١- فدور العلاقة الفردية (تقسيم الأفعال وترتيبها عند الشخص) والجماعية (تقسيم العمل و"مراتبته" في الجماعة) بين النظرية والعمل في

علاج أي موضوع يخضع دائماً للشروط الحضارية العامة التي تمثل منظومة القيم والنماذج التي تحكم الجهات التي يخضع لها فعل العقل الإنساني فضلاً عن الخضوع للمحددات الطبيعية.

٢- لذلك كان دور الحال النفسية والصفات الخلقية الفردية والجماعية المساعدة أو العائقة محدداً إلى حد كبير لمنازل أفعال العقل ودورها في إنتاج القيم بأصنافها الخمسة وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها العامة: وبذلك يتبين الفرق بين العمل الآلي اللاواعي والعمل المتسلسل بحسب الخيارات المسبقة ودور ذلك في حال الفاعل النفسية. دور الفضائل الخلقية (أعني السيادة على الانفعالات) في الفعل.

وعندئذ يمكن للفكر أن يحدد شروط إمكان النظر وصلته بالفضائل الخلقية:

١- في موضوع النظر: كيف لا يكون ما حافظ عليه التجريد من عناصر الشيء(المقومات) ممكناً من عدم إهمال البقية أو ما الذي يجعل بعض العناصر تابعة لبعضها الآخر بحيث تكون معرفتها كافية لمعرفتها؟

٢- في ذات الناظر: كيف تجعل الذات ذاتها منفعلة انفعالاً تاماً وكأنها مرآة تتلقى الموضوع تلقياً يلغي كل تأثير لعواطف الذات؟ أليس هذا موقفاً مستمداً من موقف أصلي هو الانفعال المطلق في ذوق الإبداع الفني تلقياً ؟

كما يمكن للفكر أن يحدد شروط إمكان العمل وصلته بالفضائل العقلية:

١- في موضوع العمل: كيف لا يحول لا تناهي العناصر المتدخلة في العمل من حصوله بحسب مشروع محدد؟ كيف يكون المشروع العملي القبلي قابلاً للحصول في لامتناهي العناصر المتدخلة في العمل حال حصوله بحيث يحصل العمل بحسب الخطة المعدة أو الغرض المقصود؟

٢- في ذات العامل: كيف تكون الذات فاعلة فعلاً تاماً وكأن الموضوع مجرد مادة تشكيلية لا تُمنعَ لها ولا صمود؟ اليس هذا موقفاً مستمداً من موقف أصلي هو الفعل المطلق في ذوق الإبداع الفني بثاً ؟

وبذلك يمكن أن نحدد بشكل واضح وجلي أنواع فعل العقل فنحدد طبيعتها وعدتها ودور كل واحد منها في مستوى الفكر والمجتمع:

١- فالفعل العقلي الأصل الذي تعد الأفعال الفرعية الموالية أبعاداً منه هو كما أسلفنا الوعي الشهودي أو الوعي الاستخلافي تحليلاً وتأويلاً للفعل والانفعال ومادتهما وطرفيها اللذين يكون الفعل العلاقة الواصلة بينهما: **قيام الذات خلال صلتها بغيرها وبذاتها.**

٢- والموقف العملي هو أداة حد مفروض وراء أثر الشهود في الذوق الإرسالي: **السياسيات (التصوير العملي) والتاريخ (علم التصوير العملي)** الخالصان، وهما علم الفعل العملي مجرداً عن مادة بعينها يفعل فيها عدا فعله ذاته.

٣- والموقف النظري هو أداة حد مفروض وراء أثر الشهود في الذوق الاستقبالي: **الرياضيات** (التصوير النظري) **والمنطق** (علم التصوير النظري) **الخالصان** وهما علم الفعل النظري مجرداً عن مادة بعينها يفعل فيها عدا فعله ذاته.

٤- وأثر الموقف الأول في الموقف الثاني أو أثر النظر في العمل هو السياسيات والتاريخ المطبقان. إنه الفعل العملي المعلوم حقاً ومنه يتولد شيئاً فشيئاً البعد الثاني الذي يستقل عنه بالتدريج فيصبح أساسه أعني التقنيات الأوائل أو فنون العيش والغايات الأواخر أو الفنون الجميلة ولها فرعان: **في البعد الطبيعي من العالم والإنسان أو فنون العيش المادي والفنون التشكيلية، وفي البعد الخلقي من العالم والإنسان أو فنون العيش الروحي والفنون الأدبية.**

٥- وأثر الموقف الثاني في الموقف الأول أو أثر العمل في النظر هو الرياضيات والمنطق المطبقان. إنه الفعل النظري المعلوم حقاً ومنه يتولد شيئاً فشيئاً البعد الأول الذي يستقل بالتدريج فيصبح أساسه أعني التقنيات الأدوات أو الفنون الحيلية ولها فرعان:

١- في البعد الطبيعي من العالم والإنسان وهي الحيل المادية (علوم الطبيعة والحياة غير العاقلة عامة وتسخير الطبيعة لتحقيق شروط البقاء الاقتصادية).

٢- وفي البعد الخلقي من العالم والإنسان وهي الحيل الرمزية (علوم الإنسان والحياة العاقلة وتسخير الشريعة لتحقيق شروط البقاء

الحكمية). وكنا قد أسلفنا تحديد الصلة الواصلة بين هذه المعاني التي حددناها لأفعال العقل وأصناف القيم.

فأصناف القيم قابلة للتحديد الجامع المانع لكونها مرتبطة بأنواع مقومات الحياة البشرية في مستوييها الشخصي والجمعي. وكان القرآن الكريم قد جمعها تحت أصناف الآيات الأساسية الخمسة التي لا يمكن من دونها معرفة الشروط التي بفضلها يرث المؤمنون الأرض، فيحولوا دون الفساد فيها. لذلك فلا بد من العودة إليها وتحقيق شروط إحيائها في مجتمعاتنا. وهذه الآيات التي فقدنا القدرة على الإبداع فيها فغلبنا على أمرنا هي: ١- القيم الذوقية، ٢- والقيم الروحية التي هي قيم القيم الذوقية، ٣- والقيم المادية، ٤- والقيم الخلقية التي هي قيم القيم المادية، ٥- وأصل كل القيم أعني القيم الوجودية التي تتفرع عنها الأنواع الأربعة السابقة.

فالنوع الأول يمثل الغاية المطلقة، والنوع الثالث يمثل الأداة المطلقة لكل عمران بشري: إنه يموت بموتهما ويحيا بحياتهما: ذلك أن نوع القيم الذوقية هو الذي تنبع منه كل الفنون الجميلة والفنون الجليلة وهو الغاية المطلقة، ونوع القيم المادية هو الذي تنبع منه كل الفنون الصناعية الضرورية والحاجية، وهو الأداة المطلقة. وإذن فكلاهما يعد الأساس الذي لا يمكن تصور العمران البشري من دونه. ولا أحد ينكر أن هذين النوعين من القيم معطلان عندنا تعطيلاً يفسر مغلوبيتنا وتحلل قيم القيم في مجتمعاتنا: أعني القيم الخلقية والقيم الروحية.

ولنبدأ بنوع القيم المادية التي كثيراً ما يحتقرها من يتصور الأخلاق

مقابلة لها، بل ومتنافية معها في حين أن القرآن الكريم قد اعتبر رمزها وأساسها ثمرة إحدى صفات الله (الرزق) ووصفها في الآية الخامسة من سورة النساء بكونها ما جعله لنا قياماً (المال). لذلك فكل من يتحدث عن تقدم الغرب المادي وتخلفه الخلقي ويدعي التقويم المقابل بالنسبة إلينا كاذب وغير مدرك لما يقول، لكون القرآن الكريم لا يفصل بين السلطان على القيم المادية والتقدم الخلقي، إذ إن الفقر يكاد يكون كفراً: فشرط الحذق الصناعي (أصل كل قيمة مادية) أساسه في الضمير المهني وفي أخلاق التعامل (أصلُ أصل كل حذق): من هنا كانت الأخلاق ليست إلا قيم القيم المادية لكونها تتعلق بأحكام التعامل مع الآخر بمناسبة إنتاج القيم المادية وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها.

أما نوع القيم الذوقية الذي كاد يزول في مجتمعنا لفرط جهلنا بمعناه وبمنزلته في القرآن الكريم، فإنه يتعلق بصفتين من صفات الله، بل بأخص خصائص صفاته أعني الجمال والجلال. لذلك كانت القيم الروحية قيم القيم الذوقية لكونها تتعلق بأحكام إدراك القيم الذوقية أعني قيم إدراك آيات الله في الكون جماله والتاريخ جلاله المتمثلين في نظامهما وتناسقهما.

أما الأصل الذي تتفرع عنه كل القيم فيمكن القول: إنه قد مات في حضارتنا لكون التجربة الدينية والفلسفية الحيتين لم يعد لهما من وجود في ظل الصراع الحضاري الداخلي بين أصولية عبادة الماضي الأهلي وأصولية عبادة الحاضر الأجنبي والموقف العدمي من التجارب الحية التي

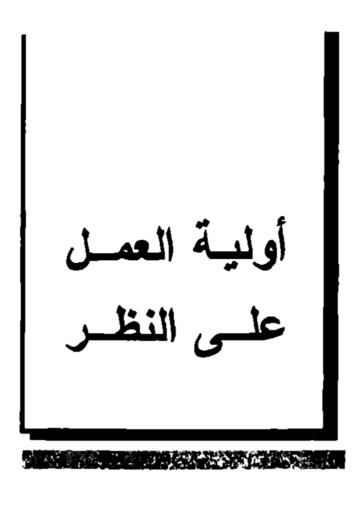
تتعلق بإنتاج هذه القيم وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها. لم يعد أحد عندنا قادراً على تأمل ما وراء كل هذه الأصناف من القيم أعني إدراك الوجود أو الشهود الذي يهدي كل الحياة البشرية لكون هذه الأصناف جميعاً صارت مغتربه في واقعين يفرضهما أصحاب الأصوليتين بديلاً من إبداع المثال: تقليد الواقع الحاصل في الماضي الأهلي أو في الحاضر الأجنبي بديلاً من التجريب والإبداع.

تلك هي الثورات التي نحتاج إليها. وذلك هو المقصود بالنهضة الفاعلة: وهذا يقتضي التخلص النهائي من الفزات البدائية التي تحصر الجهاد في التنادي الفوضوي للقتال من دون شروطه أعني من دون ثورة تحقيق شروط إنتاج القيم المادية وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها أعني ثورة القيم الخلقية التي هي قيم قيمها. ولما كانت الثورتان هاتان مستحيلتين من دون ثورة القيم الذوقية إنتاجاً وحفظاً واستهلاكاً ورعاية وثورة القيم الروحية التي هي قيم قيمها بات من الواجب أن يتقدم ذلك كله إحياء الإبداع القيمي وتحريره لإحياء الإبداع التاريخي وتحريره ومن ثم لتحقيق الشروط الموجبة لقيام الأمم العظيمة بدلاً من الاقتصار على محاربة طواحين الهواء.

وبذلك نكون قد أثبتنا ما كان علينا بيانه: فغايتا الوجود العمراني الإنساني هما جوهر فعل النظر **(الرياضيات والمنطق)** وجوهر فعل العمل **(السياسيات والتاريخ)**. أما واسطتاه المضاعفتان فهما: الفنون المستندة إلى النظر أي الفن الصناعي والفن التشكيلي والفنون المستندة إلى العمل أي الفن التربوي والفن الأدبي. فمن

النظر إلى العمل نجد تاريخ تحقيق الأدوات والغايات المادية أو الحضارة المادية الآلية والتشكيلية ومن العمل إلى النظر نجد تاريخ تحقيق الأدوات والغايات الرمزية أو الحضارة الرمزية التربوية والأدبية. وإذن فالعلاقة بين النظر والعمل هي عينها العلاقة بين ضربي الفنون، ومن ثم فهي سَدى العمران البشري ولُحمته مثلما هي سَدى العقل ولُحمته، يتحد فيها الفرقان الفلسفي والوجدان الديني، ولا يختلفان إلا عند من لم يفهم هذه المعادلات التي استخرجناها باستدلال قد يدق إلى حد يجعل النفاذ إليه ليس في متناول من اعتادوا على فلسفة الملاحق الثقافية في الجرائد الرسمية.

* * *



الدكتور حسن حنفي

١- ضرورة الحوار

يبدو أن النجاح الذى لاقاه "حوار المشرق والمغرب" عام ١٩٩٠ قد أثار انتباه المفكرين العرب، بل ودور النشر على الاستمرار في هذا التقليد[١]. وأصبح إضافة إلى التراث العربى القديم الذي عني بالمناقضات والردود كجزء من فن الجدل [٢].

---

(١) د. حسن حنفي، محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٩٠.

(٢) ويرجع الفضل إلى دار الفكر بدمشق في استئناف هذه الحوارات والتي فاقت، حتى الآن، الثلاثين حواراً.

وقد يصل حد النقائض في الفكر إلى إلقاء تهم التكفير أو التبرئة، والتكفير هو الأغلب كما حدث لابن عربي أو الإيمان والإلحاد، والإلحاد هو الأغلب كما حدث لابن الراوندي(١). إن الحوار الآن بين المثقفين العرب إنما هو حوار متحضر، لا يستبعد أو يقصي، لا يكفر أو يخوّن، بل تتعدد الرؤى حول الموضوع إحياء لتعدديتنا القديمة بدلاً من أحادية النظرة، ورد الاعتبار لجميع الفرق حتى الهالكة منها وهي فرق الخصوم. فلها حق الاجتهاد، في مقابل الفرقة الناجية، فرقة السلطان التي تمتلك الحقيقة المطلقة.

وإذا كان الحوار الأول، حوار المشرق والمغرب، قد تم بين مصر والمغرب فإن الحوارات الأخرى تمت بين مصر وسورية، وسورية ولبنان، وسورية وتونس، وسورية وموريتانيا، ومصر والمغرب، ولبنان والمغرب، وفلسطين وموريتانيا. ومنها ما تم داخل القطر الواحد بين سورية وسورية، ومصر ومصر. وتظل الساحات الثلاث مصر وسورية والمغرب هي الساحات الأكثر أطرافاً في الحوار(٢).

وهذا أول حوار بين مصر وتونس، حارتان ثقافيتان من المغرب

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. انظر أيضاً: عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام.

(٢) د. حسن حنفي، د. صادق جلال العظم: ما العولمة؟، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠.

العربي، وإن فصلت بينهما ليبيا جغرافياً. بدأا معاً فجر النهضة العربية الحديثة، رفاعة رافع الطهطاوي في مصر، وخير الدين التونسي في تونس والذي يحيل إليه الطهطاوي وإلى مؤلفه (أقوم المسالك) في (مناهج الألباب).

كان الحوار بين مصر وتونس يأخذ أشكالاً عدة أهمها الحوار غير المباشر عن طريق الصوت والصدى أو الشبيه بالشبيه، والقرين بالقرين، مثل قاسم أمين والطاهر حداد في قضية تحرير المرأة. ويمتد هذا النموذج إلى الفكر الإصلاحي بين محمد عبده ورشيد رضا من ناحية، والطاهر بن عاشور والفاضل بن عاشور من ناحية أخرى. كما يمتد إلى الشعر والمسرح والرواية والقصة. ولا يعني ذلك أن مصر أكثر فضلاً أو أن تونس أقل فضلاً، بل يعني أن ما يقع في مصر كان له صداه خارجها بحكم الموقع الجغرافي والتاريخي لمصر.

كانت مصر ملجأ لزعماء حركة التحرر الوطني في تونس. هبطوا إليها في أحضان الحركة الوطنية المصرية إلى حد يصعب معه التمييز بينهما. فبيرم التونسي مصري النكتة والروح. والشيخ خضر حسين شيخ الأزهر تونسي المولد، مصري المقام. والتونسي لقب لعديد من العائلات في مصر. وربما المصري لقب من ألقاب العائلات في تونس.

وتونس في المغرب هي ملتقى المشرق والمغرب مثل مصر ملتقى المشرق والمغرب بين آسيا وإفريقية في الوطن العربي. في تونس قدر من مشرقية مصر ومغربية المغرب. فهو وطن حوار مثل مصر. وتغلب على شعبها الرقة والتحضر، كما يغلبان على شعب مصر. قد تنافس تونس مصر أحياناً في الزعامة، وقد تتجاوزها في بعض مظاهر الإبداع، والحفاظ على التراث العربي، والمنافسة في الخير خير ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٦/١٠]، ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: ٧٤/٣٧].

لقد تم فتح تونس من مصر في عصر الفتوحات الأولى. ثم تم فتح مصر من المغرب العربي أيام الفاطميين. الزيتونة أزهر تونس، والأزهر زيتونة مصر. والفسطاط قيروان مصر، وقيروان فسطاط تونس.

جمعت بينهما سيرة بني هلال في الأدب الشعبي، و(بساط الريح) في الفيلم المصري، غناء لتونس الخضراء. وكانت بينهما علاقات مباشرة دون تأشيرات دخول قبل أن تفرض أخيراً لأسباب أمنية، وخوفاً من حركات المعارضة الإسلامية [(١)].

---

(١) في طريقي إلى ليبيا عبر تونس – جربة لمناقشة رسالة الدكتوراة لسلمى عبد الجبار منذ ثلاث سنوات أوقفت في مطار العاصمة ورُحِّلْت إلى القاهرة على نفس الطائرة لأن اسمي على قوائم الممنوعين دون معرفة السبب؟ هل ليلة نقاش مع بعض المثقفين التونسيين الذين فاقوا الثلاثين في منزل أحدهم في المرسى حول الشأن العربي والقضية الفلسطينية بعد ندوة الجمعية العربية لعلم الاجتماع حول "صورة-

ومن الطبيعي أن يكون الحوار بين مفكرين من نفس الجيل[1]. الاهتمامات واحدة، والتكوين النفسي واحد، والأهداف مشتركة وإن اختلفت الوسائل والسبل وتعددت المناهج. فطرفا الحوار متساويان عمراً وقدراً.

ومن الجميل أن يكون الحوار بين جيلين مختلفين متقاربين أو متباعدين حتى ينشأ التواصل بين الأجيال. وإذا كان الزمان كفيلاً بالتغير، تغير روح العصر، فالحوار قادر على التواصل[2]. قد يبين هذا النموذج تواضع الجيل السابق ورغبته في التواصل مع الجيل اللاحق، ومد اليد إليه، وإقامة الجسور معه. وقد يساعد على وثوق الجيل اللاحق بنفسه وبقدرته على الحوار مع الجيل السابق كالأواني المستطرقة، تفيض من أعلاها على أدناها.

ومع ذلك فالعقل البشري واحد كقدرة مستقلة على الفهم والتحليل بصرف النظر عن الأعمار. النظر يتم عبر الأعمار. وقد

= الآخر" في الحمامات دون التعرض للأوضاع في تونس؟ هل العرض الذى قدم لي بالدخول في حوار مع حزب النهضة شفاهاً أم كتابة ورفضي ذلك بأنه شأن تونسي؟ هل لعلاقاتي باليسار الإسلامي التونسي وبالإسلاميين التقدميين في تونس بعد غضب النظام الجديد عليهم لنشاطهم في جماعات حقوق الإنسان؟

(١) مثل حوار (بين المشرق والمغرب) بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري. وهما من نفس الجيل.

(٢) وهذا الحوار بين د. حسن حنفي ود. أبو يعرب المرزوقي نموذج للحوار بين جيلين متقاربين وإن لم يكونا متباعدين. فالجيل أربعون عاماً كما حدد قدماء اليونان وابن خلدون.

تتجاوز أحياناً بداهة الشباب حكمة الشيوخ. وقد تتعدد الرؤى باختلاف الأعمار. ومن ثم يكون الحوار بين رؤيتين لعصرين بدلاً من رؤيتين في عصر واحد.

وبالرغم من هذا الجهد الذي واكب هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ في محاولات النقد الذاتي للأيديولوجيات والتيارات الفكرية العربية الراهنة، وإجراء حوار بينهما مثل الحوار القومي الإسلامي باعتبار أن هذين التيارين هما أقوى التيارات الفكرية والقوى السياسية في الساحة العربية فإن باقي الحوارات لم تتم حتى الآن، الحوار القومي الليبرالي، والقومي الماركسي، والإسلامي الليبرالي، والإسلامي الماركسي، والليبرالي الماركسي. فما زال حديث (الفرقة الناجية) هو الأكثر أثراً على مستوى اللاوعي الثقافي كمخزون تراثي قديم يجعل الحق مع فرقة واحدة والباطل مع باقي الفرق. والصواب في رأي واحد والخطأ في باقي الآراء.

ومع ذلك لا يكون الحوار بالضرورة بين الأيديولوجيات. بل قد يكون بين مفكرين لا ينتسبان بالضرورة إلى أيديولوجية واحدة أو إلى أيديولوجيتين مختلفتين. فالحوار الأيديولوجي أقرب إلى الجدل العقيم، لأنه يقوم على إفحام الخصم، وأحادية الطرف. فالصواب في طرف، والخطأ في الطرف الآخر. فالحوار بين عقلين وموقفين ورؤيتين، بين مفكرين حرّين أو بين أستاذين للفلسفة إن

لم يكن بين فيلسوفين. قد يريده طرف حواراً علمياً فلسفياً خالصاً. وقد يريده الطرف الآخر حواراً علمياً وطنياً حياتياً. وهو اختلاف راجع للموضوع نفسه (النظر والعمل). فهو ليس موضوعاً فلسفياً علمياً خالصاً، بل هو أزمة في العصر، وشكوى من شكاوى الزمان.

وهو إشكال قديم في الحضارة العربية الإسلامية عرض له علم أصول الدين في موضوع الإيمان والعمل، وقسمت الأمة إلى ثلاث فرق: الخوارج الذين يجعلون العمل جوهر الإيمان، والمرجئة التي تؤجل العمل على الإيمان، فكل من قال لا إله إلا الله فهو عضو في الأمة حتى ولو أضمر الكفر في قلبه، فنحن لم نشق عن قلوب الناس، والله يتولاه يوم القيامة. ويقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين، فمرتكب الكبيرة ليس كافراً كما تقول الخوارج، ولا مؤمناً كما تقول المرجئة، بل هو منافق (الحسن البصري) أو عاصٍ (واصل بن عطاء). ولما كانت أحد أبعاد الإيمان النظر، فإن الإيمان والعمل بلغة الدين هو النظر والعمل بلغة الفلسفة الخالصة.

وهو أيضاً إشكال فلسفي في الحضارة الغربية، القديمة والوسيطة والحديثة، بين النظر Logos والعمل Praxis في الحضارة اليونانية، وبين الإنسان الحكيم homo sapiens والإنسان العامل homo faber في الحضارة الرومانية، وبين الإيمان والعمل في الحضارة المسيحية في العصر الوسيط، وبين الذهن والإرادة عند ديكارت،

وبين العقل النظري والعقل العملي عند كانط في الفلسفة الغربية الحديثة، وبين الفهم والتغيير عند ماركس قبل أن ينجرف الوعي الأوروبي إلى إرادة القوة عند نيتشه، وإلى النزعة العملية الخالصة عند برجسون وبلوندل ومين دي بيران والشخصانية عند ماكس شيلر ومونييه، والبرجماتية عند ف. ك. شيللر ووليم جيمس.

وهو إشكال في الواقع العربي المعاصر بين المدخل النظري الأيديولوجي له، والحرب بين المثقفين: "الإسلام هو الحل"، "الليبرالية هي الحل"، "القومية هي الحل"، "الماركسية هي الحل". البنية واحدة وهي أحادية الطرف، والمفتاح السحري الذي يحل كل شيء، وبين المطالبة بالعمل كما أراد الإصلاحيون، وقول محمد عبده: "ما أكثر القول وأقل العمل". والمغاربة مولعون بالثقافة وبالتحليل الإبستمولوجي، وبالقطيعة المعرفية تحت أثر باشلار وفوكو بعد أن كان ولعهم بالتحليل السوسيولوجي تحت أثر الماركسية، ولكنها سوسيولوجية نظرية لغلبة الطابع النظري على الطابع العملي في الثقافة المغربية كما تبدو هذه الأيام في الولع باللسانيات وتحليل الخطاب بلا مضمون أو هدف أو قصد أو واقع ينشأ فيه [1]. وقد أصاب تونس ما أصاب المغرب وتعادل

---

(١) بدأت فكرة هذا الحوار في لقاء مع د. أبو يعرب المرزوقي في لندن في ندوة عن الثقافة والسلطة أقامتها جمعية الثقافة العربية البريطانية في صيف ٢٠٠١. واستمر النقاش على مدى ثلاثة أيام حول مهمة الفلسفة. كان يراها تكويناً مهنياً لطالب=

فيها الأثر المغربي مع الأثر المصري وإن كانت العلوم الإنسانية إلى الأثر المغربي أقرب، والحركة الإصلاحية إلى الأثر المصري أكبر. وإبداع تونس في التعادل بين الأثرين.

ولما كان الحوار بين أستاذين من أساتذة الفلسفة في الوطن العربي إلا أنه حوار بين مفكرين عربيين أولاً، يعيشان في الواقع العربي نفسه، ويحملان الهم العربي نفسه. لذلك لا يحتاج الحوار إلى هوامش وإحالات إلى المصادر والمراجع. فلسنا في بحث علمي للحصول على الدرجات العلمية، وحتى لا يتحول الحوار إلى استعراض للمعلومات، وإلى تخطئة كل طرف للآخر في فهم المذاهب، وكأن هناك تاريخاً موضوعياً للفلسفة دون قراءة لها، وكأن المذاهب الفلسفية ليس لها ظاهر وباطن، وحضارتنا حضارة تأويل، والتأويل هو أهم بُعد في الفكر الغربي المعاصر منذ دلتاي حتى جادامر. ليس المهم في الحوار براعة الأستاذ ودقة إحاطته بتاريخ الفكر وإلا لاستحال الحوار، وتحول إلى مماحكات لفظية وقراءات نصية. يبدأ الحوار بالتاريخ ولكن لا ينتهي إليه.

- الفلسفة ومعرفة نظرية بتاريخها. وكنت أراها في المواطنة وفي ممارسة النضال الوطني، لا فرق بين هموم الفكر والوطن، بين الجامعة والشارع، بين تدريس حقوق الإنسان والدفاع عن منظمات حقوق الإنسان ومسجونيها السياسيين، بين معرفة تاريخ الفلسفة وممارسة فعل التفلسف. ونظراً لما كان في هذا الحوار من خصوبة وثراء فقد رأينا اقتراح أن يتم هذا الحوار في سلسلة حوارات "فكر" بدمشق.

يبدأ من المذاهب الفلسفية ولكنه لا يغرق فيها.والاحترام المتبادل بين الأساتذة لا يقتضي تخطئة قراءة أو الاحتجاج بنص أو اتهاماً بجهل أو عدم علم أو تفضيل الشارع على الجامعة، وإيثار الخطابة على البرهان. فالاتهام شيء والحوار شيء آخر. ومن شروط الحوار قبول الآخر على ما هو عليه، وعدم تحويله إلى شبيه الذات وإلا انعدم الحوار. والاتهام كسب نقطة سلبية، وتحويل الحوار إلى جدل، يتحول بدوره إلى مناقضة الشخص وليس الفكرة، وهو ما عرف في المنطق باسم Argumentum ad hominem. ليس المطلوب في الحوار غلبة رأي على آخر، وانتصار طرف على طرف آخر، فذاك هو الجدل بين الخصوم. هدف الحوار هو إحياء التعددية الفكرية، وإعطاء نموذج للاحترام المتبادل ضد الإقصاء والاستبعاد، "أنا وحدي الذكي وغيري هم الأغبياء".

٢- أولوية العمل على النظر

هو اختيار رئيسي في كل حضارة. وهو الاختيار وراء قيامها وانتشارها قبل أن تهرم وتتوقف، فيتحول الهم العملي إلى هم نظري. هو الاختيار الذي يبني الدول ويقيم العمران كما حدث

في عصر الفتوحات الإسلامية الأولى[١]. لذلك تظهر أمور المعاد النظرية في لحظات الضيق والعجز كما ظهرت في تاريخ بني إسرائيل أثناء الأسر البابلي، وفي المسيحية أثناء سيطرة اليهود والرومان في فلسطين، وعند الصوفية عندما استحالت المقاومة الفعلية بعد استشهاد أئمة آل البيت وسيطرة آل عثمان. وفي لحظات الخلاص تعود هذه الأخرويات، من الخيال إلى الواقع، ومن عالم التمني إلى عالم الفعل، وتحرك الناس نحو الخلاص القريب كما هو الحال في المهدية والمشيانية ولدى فرقة الأنابابتست Anabaptism ولدى الحركات الألفية Millenarianism التي تعتقد بظهور المخلص كل ألف عام مرة، والتي كان يتنسب إليها نيوتن.

وفي اللغة العربية يتشابه لفظاً (علم) و (عمل). يتكونان من الحروف نفسها ع، ل، م. ومعهما لفظ ثالث (عالم) أي الكون مع إضافة (ا) ممدودة بعد العين دلالة على الأفق والاتساع. وبتأويل من نوع ابن عربي أو هيدجر، العلم والعمل والعالم أبعاد ثلاثة لحقيقة واحدة: النظر، والعمل، وميدان التحقق.

وقد ورد لفظ العمل في القرآن مئات المرات. ومن حيث

---

(١) يُروى أن إبراهيم باشا وهو في الشام أرسل لوالده محمد علي كتاباً في التاريخ وحده هناك كي يقرأه ويستفيد منه. فأرسل إليه محمد علي قائلاً: أنت تقرأ التاريخ، أما أنا فأصنع التاريخ.

الاشتقاق ذكر العمل فعلاً أكثر منه اسماً مما يدل على أن العمل فعل [١]. والمخاطب الجمع أكثر الصيغ للدلالة على الخطاب [٢]. وأكثر الأزمنة المضارع مما يدل على أن الفعل حقيقة مستمرة [٣]. وفي الاسم، الجمع أكثر من المفرد مما يشير إلى العمل الجماعي [٤]. والإضافة إلى الضمير، خاصة ضمير الجمع أكثر من غير المضاف. وكذلك الأمر في اسم الفاعل [٥].

ومن حيث المضمون يدفع القرآن الكريم نحو العمل ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٩/١٠٥]. وقد ورد لفظ (العمل) في القرآن مئات المرات ليفيد ارتباط الإيمان بالعمل الصالح ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحات﴾ [يونس: ١٠/٩]، وأن فوز الإنسان في الآخرة بالعمل الصالح ﴿وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صالِحاً فَلَهُ جَزاءً الْحُسْنَى﴾ [الكهف: ١٨/٨٨]، وأن العمل الصالح له قيمته في ذاته بصرف النظر عن الإيمان والكفر ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً فِيما تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون: ٢٣/١٠٠] [٦]. الاستحقاق قانون جزاء

(١) اسم (٧١)، اسم فاعل (١٣).
(٢) الصيغ الفعلية: تعملون (٨٣).
(٣) المضارع: يعملون (٥٦)، يعمل (١٤)، نعمل (٦)، أعمل (٤)، تعمل (٢). الماضي: عملوا (٧٣)، عملت (٥)، عملتم، علمته (١). الأمر: اعملوا (٩)، اعمل (٢).
(٤) أعمالهم (٢٧)، أعمالكم (٩)، عمل (١٧)، عمله (٥)، عملكم (٤)، عملهم، أعمال (٢)، عملي (١).
(٥) عاملين (عاملين) (٨)، عامل (عاملة) (٥).
(٦) ورد لفظ (عمل) ومشتقاته (٣٥٩) مرة منها ارتباط الإيمان بالعمل الصالح (٧٣).

الأعمال ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٩٩/٧-٨]، والإنسان مسؤول عنه ﴿لَها ما كَسَبَتْ وَلَكُمْ ما كَسَبْتُمْ وَلا تُسْأَلُونَ عَمّا كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٢/١٣٤]. ويتم في وقته المحدد كالصلاة ﴿فَهَلْ لَنا مِنْ شُفَعاءَ فَيَشْفَعُوا لَنا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ﴾ [الأعراف: ٧/٥٣]، والعمل عمل اليد ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَما عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلا يَشْكُرُونَ﴾ [يس: ٣٦/٣٥]. وهو عمل في الأرض﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٧/١٢٩]. وعمل في البحر ﴿ثُمَّ جَعَلْناكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٠/١٤]، ﴿أَمّا السَّفِينَةُ فَكانَتْ لِمَساكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾ [الكهف: ١٨/٧٩]. والقول والإيمان والعمل شيء واحد ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صالِحاً﴾ [فصلت: ٤١/٣٣]، والعمل فردي ﴿وَلَنا أَعْمالُنا وَلَكُمْ أَعْمالُكُمْ﴾ [البقرة: ٢/١٣٩] لأن المسؤولية فردية، والجزاء فردي، والاستحقاق فردي. فالعمل عمل الفرد. الدعوة إلى العمل صريحة وواضحة في القرآن ﴿قُلْ يا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكانَتِكُمْ إِنِّي عامِلٌ﴾ [الأنعام: ٦/١٣٥]، ﴿لِمِثْلِ هَذا فَلْيَعْمَلِ الْعامِلُونَ﴾ [الصافات: ٣٧/٦١]، ﴿فَاعْمَلْ إِنَّنا عامِلُونَ﴾ [فصلت: ٤١/٥].

ويظهر في القرآن لفظ (فعل). العمل أقرب إلى العمل في الخارج والتأثير في العالم، في حين أن الفعل أقرب إلى العمل الذاتي، التعبير عن جوهر الذات ﴿فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما فَعَلْنَ فِي

﴿أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢/٢٣٤]. وهو ما يوجد أيضاً في اللغات الأجنبية في التمييز بين العمل Action، والفعل Act. وترد معظم استعمالات لفظ (فعل) في القرآن بمعني سلبي لتطهير الذات[١]. وهي أفعال الظالمين والسفهاء والمبطلين والكافرين والجاهلين والضالين والمجرمين والخاسرين والصاغرين والنادمين. في حين أن الأفعال الإيجابية قليلة، أفعال المتقين والصابرين [٢]. وهي أيضاً أفعال فردية، أصحابها مسؤولون عنها. والله يفعل أيضاً بعقابهم كما فعل بعاد وثمود وأصحاب الفيل. وهي أفعال المنكر والفحش والبغضاء والكراهية والضلال والكفر والافتراء والفساد في الأرض والفتنة والظلم والقتل والجهل والإثم والخسران والبؤس.

والفعل أيضاً مرتبط بالقول ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٦١/٢-٣]. وفي هذا المعنى نقد الله سلوك الشعراء ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ ما لا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٦/٢٢٥-٢٢٦]، وهو مرتبط أيضاً بالإرادة. لذلك كان الله ﴿ فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ﴾ [هود: ١١/١٠٧]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ ما يُرِيدُ﴾ [الحج: ٢٢/١٤]، ﴿وَكانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً﴾ [النساء: ٤/٤٧]، وكان الإنسان المتشبه بالله كذلك ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكاةِ فاعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٣/٤].

---

(١) ورد لفظ فعل (١٠٨).

(٢) الأفعال السلبية (٩٩)، الأفعال الإيجابية (٩).

كما ورد لفظ (العمل) في الحديث. وفي معظم الاستعمالات مرتبط بالعلم النافع وضرورة تطابق علم العالم مع أفعاله وأقواله، "تعلموا، تعلموا، فإذا علمتم فاعملوا". فالعلم نهاية العمل، العلم بداية والعمل نهاية، "لا تكون بالعلم عاملاً حتى تكون به عالماً"[١]، العلم مقدمة والعمل نتيجة. ولا يوجد علم نظرى إلى ما لا نهاية "فإذا عرفتم منه فاعملوا". والعلم قراءة القرآن، وقراءة القرآن تؤدي إلى العمل به، "من قرأ القرآن وعمل بما فيه"، "المؤمن الذى يقرأ القرآن ويعمل به". وهو عمل في الأرض لتعميرها، وفي الدنيا تحقيقاً لرسالة الإنسان واستخلافه في الأرض. هو العمل اليدوى المنتج "خير الكسب كسب يد". هو العمل المأجور وليس المستغل "أعطوا العامل أجره قبل أن يجف عرقه". ولا ينقص من أجره شيئاً قيمة عمله "لا ينقص من أجر العامل". هو العمل في الزمان، في الوقت المحدد، في الساعة واليوم والفترة والعمر. لذلك كانت العبادة في مواقيت، الصلاة والصيام والزكاة والحج. وكان الوحي أيضاً في مواقيت طبقاً لمراحل التاريخ، وأكملها المرحلة الأخيرة التى اكتملت فيها النبوة. وأفضل الفعل أدومه وإن قل وهو العمل الضرورى وفي نفس الوقت الاختياري الذي يقوم على التطوع والسبق والمنافسة في الخير. وأفضل الأعمال على ظهر الفرس: الجهاد في سبيل الله. هو العمل طبقاً

---

(١) ورد لفظ (عمل) في الحديث حوالى (٢٨٠) مرة. أكثرها مع العمل وأجر العمل، وجزاء العمل، والكسب والقدرة.

للقدرة والطاقة "اعملوا فكل ميسر لما خلق له". وهو ضد الاتكال. ولئن جمع حاطب بالليل وباع بالنهار خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه. ولم يشأ الرسول البشارة بالجنة حتى لا يتكل الناس، "اعملوا ولا تتكلوا". والعمل سنة، اتباع وإبداع، تقليد وتجديد، تواصل وانقطاع في التاريخ. وهو عمل يُجازى الإنسان عليه يوم القيامة طبقاً لنوعه صلاحاً أم فساداً، حسناً أم سيئاً، طبقاً للنية الصادقة ولوجه الله أم طمعاً في مدح الناس. ومن هم بحسنة ولم يعملها كتبت له، ومن هم بسيئة ولم يعملها غفرت له "العمل بالنية"، و"إنما الأعمال بالنيات".

والعلوم الإسلامية العقلية النقلية أربعة: اثنان عمليان واثنان نظريان. العمليان علم أصول الفقه وعلوم التصوف. والنظريان علم أصول الدين وعلوم الحكمة.

في علم أصول الفقه غاية الوحي العمل، تحويل الوحي إلى نظام للعالم. الفعل صيغة أمرية، إيجاباً أم سلباً. والمقاصد للامتثال والتكليف. والأحكام للوجوب أو للتحريم ضرورة (الواجب والمحرم) أو اختيار (الندب والكراهة) أو طبيعة (الإباحة). ولا يجوز تكليف ما لا يطاق مع التخيير بين العزيمة والرخصة طبقاً للقدرة. وكل مسألة لا ينتج عنها أثر عملي كما يقول الشاطبي في (الموافقات) عارية عن العلم. وتطابق عمل المفتي مع قوله

شرط للإفتاء. وتحقيق المصالح العامة هو الهدف الرئيسى من العلم بصرف النظر عن طرق الاستدلال.

والتصوف نزعة عملية تقوم على الرياضة والمجاهدة. الشريعة قبل الطريقة، والطريقة قبل الحقيقة. والمقامات جهد مبذول وعمل محصول قبل ورود الأحوال من عين الجود. المقامات مكاسب والأحوال مواهب. هو تصفية للقلب، وجلاء للمرآة قبل أن تنعكس عليها صور المعارف وحقائق العلوم. لا يعرف الله إلا ببطن جائع وبدن عار. التصوف علم وعمل، نظرية وتجربة. هناك تصوف نظري وتصوف عملي، والعملي شرط النظري.

وفي علم أصول الدين جعل الخوارج العمل جوهر الإيمان. ومن لا عمل له لا إيمان له. ومرتكب الكبيرة كافر لأن عمله خرج عن إيمانه، ولا توسط بين الاثنين. وحكم الكافر هو الإقصاء من جماعة المسلمين، بل وجواز قتله إن لم يستتب. والعمل عند المعتزلة جزء مكمل للإيمان. الإيمان بلا عمل نفاق أو معصية ينافي الإخلاص والصدق. فالتوسط هنا في صالح العمل. وهو أساس قانون الاستحقاق في المعاد ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٩٩/٧-٨]. وفي الأصول الخمسة عند المعتزلة العدل جوهر التوحيد. الجوهر بلا عدل ظلم. والعدل بلا توحيد قد يؤدى إلى نسبية العدل. ومن مظاهر العدل

الحرية والعقل. يثبت وجود الله بالتوحيد، ويثبت وجود الإنسان بالحرية. "أنا حر فأنا إذن موجود". فالكوجيتو الإسلامي عملي وليس نظرياً. الإنسان يتفرد عن الله بخلق الأفعال. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أساس علاقة الحاكم بالمحكوم، مثل «الدين النصيحة». في هذه الحالة قول الحق فعل، فالساكت عن الحق شيطان أخرس. وأعظم شهادة قولة حق في وجه إمام ظالم. بل إن من صفات الله القدرة والإرادة. ومن صفات الإنسان كي يكون حراً قادراً على الفعل الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، قبل الفعل استعداداً، ومع الفعل إنجازاً، وبعد الفعل أثراً وامتداداً. ثم أتت المسائل النظرية بعد ذلك، الذات والصفات والأسماء والأفعال أو النبوة والمعاد. فعلم أصول الدين عملي النشأة، وإن كان نظري النهاية.

والحكمة قسمان: حكمة نظرية، المنطق والطبيعيات والإلهيات، وحكمة عملية: النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة. الأخلاق علم عملي. لذلك ارتبطت بالتربية كما هو الحال عند مسكويه في (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق). والاجتماع وصف لأنواع المدن وتقسيم العمل والتركيب الطبقي كما هو الحال عند الفارابي. وإذا كان اليونان قد أضافوا "تدبير المنزل" أي الاقتصاد باعتباره علماً عملياً فإن الحكماء قد أضافوا

السياسة أحياناً مرتبطة بالاجتماع وأحياناً بالتاريخ باعتباره تراكماً سياسياً وميداناً تتحقق فيه قوانين السياسة[1].

ومن العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، السيرة والفقه من العلوم العملية الخالصة. فالسيرة نموذج للاتباع وقدوة للاحتذاء. والفقه قسمان عبادات ومعاملات، وكلاهما سلوك. العبادات سلوك رأسي مع الله، والمعاملات سلوك أفقي مع الإنسان وفي المجتمع.

وإذا كانت الحضارة الإسلامية وسطاً بين الشرق والغرب فقد استطاعت الحضارة الشرقية الإفلات من هذا الإشكال بطابعها العملي. الشنتوية عبادة الإمبراطور في اليابان. والكونفوشوسية تنظيم علاقات الفرد بالآخرين في الأسرة والمجتمع في الصين. والبوذية قدرة على السيطرة على الأهواء والانفعالات. وديانات فارس المانوية والزرادشتية نزعات أخلاقية عملية من أجل انتصار الخير على الشر، والنور على الظلمة. ولا توجد نظرية مسبقة للفن أو الصناعة في اليابان. هناك ممارسات عملية واتحاد بالطبيعة، وإحساس بالجمال. الإبداع عملية آنية وليس تطبيقاً لنظرية مسبقة في الجمال. لذلك غابت الأخرويات في الديانات الشرقية. ولا يوجد فيها عالم لا مرئياً يُضحي في سبيله بالعالم المرئي. لا يوجد

---

(١) انظر دراستنا: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث: الإبداع، جـ٣ الحكمة العملية، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٢.

إلا العالم المرئي، والإنسان جزء منه ويعيش فيه. يتحد معه ويشعر به. فالطبيعة خير معلم.

وإذا كانت الحضارة الغربية قديمة ووسيطة وحديثة، ويونانية ومسيحية وحديثة معاصرة فقد بدأت الحضارة اليونانية السابقة على سقراط بنزعة عملية تحت أثر الشرق القديم في النحلة الأورفية التي ارتبطت بالأساطير وبمقاومة الموت. والأساطير اليونانية السابقة على الفلسفة وأحد مصادرها كلها صراعات بين الآلهة والبشر أو بين الآلهة والآلهة أو بين البشر والبشر. وأوليس رمزها. فالأسطورة Mythos سابقة على الفلسفة Logos. والأسطورة صياغة خيالية لأفعال الأبطال وصراعات الشعوب.

ومنذ أن وعى سقراط أن "العلم فضيلة والجهل رذيلة" بدأت أولوية العمل على النظر. فالعلم ليس بحثاً نظرياً مجرداً بل هو سلوك عملي. بل إن المعرفة النظرية عن ماهيات الأشياء إنما تأتي عن طريق الحوار القائم على التهكم والتوليد، والحديث مع الناس في الأسواق، والمشاركة في تجارب الحياة اليومية، بالرغم من نقده للسوفسطائيين الذين لا يريدون البحث عن المعاني المجردة، ويكتفون بإثبات الحركة بالتحرك بالفعل دون أدلة نظرية أو بحث عن معانيها كما يريد سقراط.

والفلسفة عند أفلاطون هي تعلم الموت، أي القدرة على الزهد

في الدنيا من أجل معرفة الحقيقة، والتحول من الدنيا إلى الآخرة طبقاً لأسطورة الكهف المعروفة. فالأخلاق شرط المعرفة، والعمل أساس النظر. بل إن أفلاطون فيلسوف عملي تربوي في (الجمهورية)، يريد تأسيس المدينة الفاضلة، والانتقال من النظر إلى العمل، ومن التأمل إلى الممارسة، ومن الكهف إلى الدولة. كان فيلسوفاً ورجل دولة، صاحب نظرية ومطبقاً لها.

و"الإرادة الخيرة" عند أرسطو، ثم بعد ذلك عند كانط توجه عملي. فهي إرادة طيبة، لأن الطبيعة خيرة كما عرض روسو فيما بعد. وقد أثرت "الأخلاق إلى نيقوماخوس" في البشرية قدر تأثير المنطق.

وبعد نسق أرسطو، هذا الصرح الشامخ للمنطق والطبيعة، وما بعد الطبيعة تحولت الفلسفة اليونانية بعده إلى مدارس خلقية عملية كالرواقية والإبيقورية، تجعل الفلسفة أسلوب حياة حتى لو كانت على طرفي نقيض، الزهد في الدنيا أو التكالب عليها، إيثار الآخرة على الدنيا أو إيثار الدنيا على الآخرة. فالتطور الطبيعي للفكر من النظر إلى العمل، ومن التأمل إلى الممارسة.

وفي العصور الوسطى قامت العقائد المسيحية كلها على القنوط والخلاص، سقوط آدم والخلاص بالمسيح. خرج آدم من الجنة إلى الأرض بفعل الغواية ولضعف الإرادة. وحمل الخطيئة يتوارثها

أبناؤه جيلاً وراء جيل. لذلك أرسل الله المسيح ليخلصه من غواية الشيطان وما ترتب عليها من سقوط. فالمسائل النظرية عن طبيعة السيد المسيح إنما أتت بعد المسائل العملية. الخلاص بالسيد المسيح الذي أتى فداء للبشر. وقد ظهر في نشأة المسيحية تياران في الصلة بين النظر والعمل تيار يعقوب الحواري كاتب رسالتين في العهد الجديد في آية مشهورة له: "ليس المهم أن تقول إلهي إلهي ولكن المهم من يطبق كلامه في العمل". وتيار بولس الذي تحول إلى المسيحية بعد صعود المسيح إلى السماء، وكان من كبار مضطهدي أنصاره وظهور المسيح له وهو في طريقه إلى دمشق. وهو تيار لاهوتي فقهي نظري نظراً لأن بولس كان حبراً يهودياً من مدرسة الجميّل المشهورة بالتأويل. حول بولس كل خصائص التوراة إلى صفات المسيح، الحق، الألوهية، الخلاص. وحول المسيحية الأخلاقية العملية عند متى ومرقص إلى مسيحية لاهوتية نظرية مثل مسيحية يوحنا. فبولس هو المسؤول عن تحول المسيحية الأخلاقية العملية إلى مسيحية لاهوتية نظرية. وهو ما لاحظه ابن حزم أيضاً في (الفصل) ثم رينان بعد ذلك في (مصادر المسيحية) خاصة الجزء عن (بولس).

وقامت العقائد اليهودية على الأساس العملي نفسه، أن الله اختار هذا الشعب ووعده بهذه الأرض والمدينة والمعبد والهيكل، وأيده بالنصر والغنم. وهو عهد إلهي مطلق، من طرف واحد،

ودون مقابل من إيمان أو إخلاص أو تقوى أو طاعة للشريعة. يكفي إيمان البعض كي يتم خلاص المجموع. لذلك نقض الله عهده معهم كما نقضوا عهدهم معه. وجعل العهد لكل البشر عهداً فردياً مشروطاً بالطاعة، عهداً أخلاقياً وليس عهداً مادياً. اليهودية ليس بها عقائد نظرية. والعهد اختيار عملي. جوهرها الشريعة. وهو تطبيق عملي في الفرد والجماعة.

وفي العصور الحديثة بالرغم مما يبدو عليها في بداياتها عند ديكارت وبيكون من البحث المعرفي المنهجي إلا أنها بدأت أيضاً بالعمل. فعند ديكارت الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن كما يعرض في التأمل الرابع في (التأملات في الفلسفة الأولى). لذلك يخطئ الإنسان، لأن العقل لا يستطيع أن يسيطر على كل مظاهر الحياة الإنسانية. يطبق العقل في الرياضيات وفي العلوم الطبيعية. أما في الحياة الإنسانية فالإنسان في حاجة إلى "أخلاق مؤقتة" تسيّر أمور حياته طبقاً للعادات والأعراف والتقاليد الموروثة والحس المشترك والرأي العام. ثم رفض تلميذه اسبينوزا الأخلاق المؤقتة، الدين والسياسة. وطبق فيهما روح المنهج. فرفض الثيوقراطية، ونادى بالديموقراطية [١]. والمعرفة عند بيكون تبدأ أيضاً بالتخلص من الأوهام الأربعة، أوهام الكهف وأوهام المسرح وأوهام السوق

(١) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

وأوهام القبيلة حتى يمكن تأسيس المعرفة التجريبية الصحيحة. وهو جهد عملي مثل الشك عند ديكارت الضروري للوصول إلى اليقين.

وظهرت أولوية العمل على النظر في الفلسفة النقدية عند كانط بالرغم من أن "نقد العقل النظري" يأتي من حيث الترتيب قبل "نقد العقل العملي". فالمعرفة لا تدرك إلا الظاهر، أما الباطن فلا يعرف إلا بالأخلاق. لذلك صرح في مقدمة الطبعة الثانية في (نقد العقل النظري): "كان لزاماً علي هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان". والإيمان تقوى باطنية، وعمل صالح، وإرادة خيرة، وأداء للواجب. ونقد كل الأدلة القبلية والبعدية على وجود الله وأنها لا تثبت شيئاً سواء كانت استنباطية أو استقرائية، عقلية أو طبيعية، وأن الدليل الوحيد على وجود الله، هو القانون الخلقي أو الغائية في النفس أو الجلال في الطبيعة ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١/٣]. وفي رسائله بيّن أن هناك عديداً من المسائل النظرية ليس لها إلا حل عملي.

وقد أدرك الفلاسفة بعد كانط روح المذهب الكانطي وأعطوا الأولوية للعقل العملي على العقل النظري، وللحياة على الفكر، وللإرادة على العقل. جوهر العقل النظري عند فشته المقاومة، "الأنا تضع نفسها حين تقاوم". وعند هيجل الجدل، والجدل ليس فقط في العقل بل في التاريخ. وعند شلنج الوحدة أو الهوية،

والهوية ليست مبدأ صورياً، بل هو تطابق الروح والطبيعة. وعند شوبنهور الإرادة، والإرادة ليست مجرد فعل بل هي إرادة الحياة أو الموت. وأحدثت صورية العقل عند كانط رد فعل في "العاصفة والاندفاع" عند الرومانسيين. وسار في الطريق نفسه الكانطيون الجدد مثل هرمان كوهين بتطبيق الفلسفة النقدية في عالم الإرادة والعواطف.

ثم أدرك جوته جوهر القضية عندما غير أول آية في إنجيل يوحنا "في البدء كانت الكلمة" إلى "في البدء كان الفعل" ليعبر عن روح عصر بأكمله، أولوية الفعل على التأمل، والإرادة على العقل، روح فاوست والعصر الحديث. فالإنسان شيطان. يتميز بروح التمرد والعصيان.

ثم فجّر ماركس القضية بعبارته الشهيرة في "البيان الشيوعي"، "ليس المهم فهم العالم بل تغييره". وأصبح الفهم من سمات العقل البرجوازي الذي يريد الإبقاء على الوضع القائم. الفهم مثل الدين والفلسفة النظرية تعويض عن العجز عن العمل في الدنيا، فتتسرب الطاقة إلى أعلى بدلاً من أن تتحقق إلى الأمام. البروليتاريا هي الوريث الوحيد للأفكار. ووحدة العمال "ياعمال العالم اتحدوا" تسبق وحدة المعرفة في "جدل الطبيعة".

وبدأت الفلسفة المعاصرة بالتحول من الماهية إلى الوجود، ومن

النظر إلى العمل، ومن الفكر إلى الواقع، ومن العقل إلى الفعل. بل إنه لا يوجد فيلسوف معاصر لا يبدأ بتحطيم العقل كما يقول لوكاتش والبداية بنقيضه. أعلى نيتشه من شأن ديونيزيوس إله الخمر والحياة على أبوللو، إله العقل والحكمة. ودعا إلى إرادة القوة وخلق السوبرمان. وجعل بلوندل العقل هو أحد مظاهر التجلي الإلهي في الإنسان وأحد تحققات الفكر في العالم. واعتبر برجسون الفكر النظري المجرد الذي وراء المذاهب الألمانية نقص في الإرادة، وأن المقولات في العقل وقوالبه كطفل يلعب بظلال الأشياء بدلاً من أن يلعب بالأشياء ذاتها، وأنها أشبه بشيك بلا رصيد. وأدرك ماكس شيلر أن عالم المثل ليس معطى جاهزاً، بل هو عملية تحويل الواقع إلى مثال Ideation ، تتطلب جهداً. كما أثبت مين دي بيران وجود الأشياء عن طريق الجهد والمقاومة.

ثم ظهرت الفلسفات البرجماتية سواء تلك التى تعتمد على المثالية مثل بيرس أو التى تعتمد على المنفعة مثل جيمس أو التي تقوم على الذرائع مثل ديوي لتؤكد أهمية الفعل، وأن شيئاً واحداً يتم فعله خير من عشرة أشياء يتم التفكير فيها. وتجعل الشخصانية الفعل أحد أبعاد الوجود الإنساني. وعند ماكس شيلر فعل التضحية وقيمة الشخص أعلى قيمتين في تراتب الفضائل. أما فلسفات الوجود فقد اتفقت كلها على البداية بالوجود الإنساني، بالأنا موجود وليس بالأنا أفكر كما بين جان بول سارتر في

"تعالى الأنا موجود" ثم في الفعل الجماعي التاريخي في "نقد العقل الجدلي".

٣- هل للنظر أولوية على العمل؟

أما الدعوى النقيضة، للنظر الأولوية على العمل، فإنها دعوى تظهر في لحظات تاريخية معينة عندما يستحيل العمل ثم يأتي النظر تعويضاً عن هذا العجز، وتفريغاً للطاقة في ميدان آخر أكثر أمناً. عندما تنسد طرق العمل لا تجد الطاقة أمامها إلا أن تظهر في النظر طريقاً فرعياً حتى ينزاح السد، وتعود الطاقة إلى مسارها الطبيعي في العالم من خلال الفعل الإنساني.

في الحضارة الإسلامية صحيح أن أول ما نزل من القرآن﴿اقْرَأْ﴾، ولكن القراءة لا تعني التعرف على الخطوط، قراءة المكتوب. فقد كان جبريل يعلم أن الرسول أمي لا يقرأ ولا يكتب. إنما القراءة هي التعرف على أفعال الله في الطبيعة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ، خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ٩٦/١-٢]. والعلم فعل التعليم ﴿إقرأ وربك الأكرم الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ الإِنسَانَ ما لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٩٦/٣-٥]. والنظر في القرآن ليس مجرد تأمل ومعرفة نظرية، بل هو إبصار ونظر بالعين. ليس فكراً مجرداً، بل هو إعمال للحس، نظر للطبيعة والناس. وهو بداية السلوك والتوجيه في العالم، وليس التأمل النظري الخالص.

النظر هو الإبصار ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ الإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ﴾ [الأعراف: ١٩٨/٧]، والنظر في الطبيعة أيضاً للاعتبار ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَزَيَّنّاها﴾ [ق: ٦/٥٠]، والنظر إلى الحيوان ﴿أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧/٨٨]، والله أيضاً ينظر كيف يعمل الناس ﴿ثُمَّ جَعَلْناكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤/١٠]. فالنظر علم. والله عالم، والإنسان عالم. وهو أيضاً نظر في الآثار كعظة وعبرة، تنظر النفس ماذا قدمت ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [غافر: ٨٢/٤٠]. والنظر إلى سنن المجتمع والتاريخ ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ﴾ [فاطر: ٤٣/٣٥]. وهو أيضاً انتظار كما أوّل المعتزلة ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ، إِلَى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢/٧٥] أى منتظرة الثواب أو العقاب، وذلك مثل انتظار الساعة وانتظار النعيم وانتظار العذاب. وهو نفس الاشتقاق ﴿قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ، قالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ [الحجر: ١٥/٣٦-٣٧][1].

ودعوة القرآن إلى طلب البرهان ﴿قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١/٢] إنما هو تحدٍ لاستحالة وجود البرهان على الكذب والبهتان. وعندما يدعو القرآن إلى التعقل ﴿أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾

---

(١) ورد لفظ (نظر) ومشتقاته في القرآن (١٢٩) مرة أكثرها بمعنى الإبصار.

[البقرة: ٢/٤٤ ومواطن كثيرة] وإلى التفكر ﴿ أَفَلا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٦/٥٠] فإن القصد هو الاعتبار والعظة أي دلالة الواقع للاستفادة به في الحياة العملية، وليس تشييد بناء نظري خالص بديلاً عن الواقع. المرة الواحدة الذي بها فعل (فكر) يَقرن بالقرار وبالفعل ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾ [المدثر: ٧٤/١٨]، والباقى كله (التفكر)، أي التدبر في آيات الله في الكون وهي أغلب الاستعمالات ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: ١٣/٣ ومواطن أخرى][1]. والتفكر في خلق السماوات والأرض ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ﴾ [آل عمران: ٣/١٩١]. والتفكير في الناس ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا ما بِصاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ [الأعراف: ٧/١٨٤]. والتفكير في النفس ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [الروم: ٣٠/٨]. والتفكر فرادى وجماعة ﴿أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾ [سبأ: ٣٤/٤٦]. وقد يكون التفكر في التاريخ وأحوال الأمم والشعوب بعد سماع قصص الأنبياء ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٧/١٧٦]. فلا يوجد تفكير نظري. إنما التفكير تفكير في شيء.

وقد ورد لفظ (العقل) في القرآن أكثر الاستعمالات في صيغة استفهام استنكاري ﴿أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢/٤٤ وفي مواطن أخرى] وفي المضارع أكثر من الماضى، كحقيقة ثابتة أبدية وليست

---

(١) ورد لفظ (فكر) ومشتقاته في القرآن (٢٨) مرة غالبها بمعني التفكر في الآيات.

كحقيقة زمانية ماضية. وبالإضافة إلى الصيغة الاستفهامية الاستنكارية هناك صيغة التمنى ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢/٧٣]، والصيغة الشرطية ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٦/٢٨][١]. والأهم هو الموضوع الذى يفكر فيه العقل. يأتى كلام الله أولاً ثم الآخرة والطبيعة ثم الأحداث التاريخية والمجتمع، ثم الأفعال والأمثال والوصية. ويتطلب العقل الفعل وعدم أمر الناس بالبر دون فعل ذلك ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢/٤٤]. والعقل النظري هو الذي يوجه العقل العملي ويمنع من الضلال ﴿ولقد اضل منكم جبلاً كثيراً افلم تكونوا تعقلون﴾ [يس: ٣٦/٦٢]. وهو الذي يمنع من الهلاك يوم القيامة ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ٦٧/١٠][٢].

وإذا صح ما يرويه الصوفية من أن "أول ما خلق الله خلق العقل، فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتي وجلالي ما خلقت إليَّ أعز منك" فإن العقل هنا هو العقل العملي، العقل الإرادي الذى يطيع. وطلب الحديث عدم التفكير في ذات الله والتفكر في آثاره ومخلوقاته إنما هي دعوة إلى التفكير في الطبيعة من أجل

---

(١) ورد لفظ (عقل) في القرآن (٤٩) مرة، ٢٩ منها استفهام استنكاري، والماضي (أفلم تعقلون) مرة واحدة.

(٢) كلام الله (١٠)، الآخرة، الطبيعة (٣)، حوادث، مجتمع (٢)، أفعال، أمثال، وصية (١).

اكتشاف قوانينها والسيطرة عليها من أجل إعمارها، والتوجه إلى ما هو أنفع وأكثر يقيناً. فخبر الواحد يعطي معرفة ظنية، ولكنه يؤسس عملاً يقينياً.

والفكر تفكر أي فكر منعكس على الذات، تأمل وتدبر. الفكر تفكير في النفس وهو التفكر. وهو أيضاً تفكر في الطبيعة والكون(١).

وقد ورد لفظ (عقل) في الحديث بمعناه الاشتقاقى الحسي عقل البعير أي ربطه. فالعقل رباط وعلاقه وليس عقلاً بلا رباط يهيم في أي واد. هو عقل موجه نحو غاية. وفي غياب العقل يكون البله والجنون والأسر. والصبية والحيوانات لا تعقل. والنساء ناقصات عقل طبقاً للرواية المشهورة "ناقصات عقل ودين" وتمرد عائشة عليه بأنها أعقل النساء. والعقل للكلمات وللكتب أي للوحي المقروء أو المدون. ويفهم بالعقل والقلب. والعقل للشعائر والعبادات لفهم دلالاتها ومقاصدها. وأفضل إنسان ما اجتمع فيه العقل والنسك(٢).

وهو ما اتضح أيضاً في علم أصول الدين عندما جعل المتكلمون موضوع العلم ليس الذات الإلهية بل الطبيعة والنظر في

(١) استعمل لفظ "فكر" في الحديث (١٠) مرات.

(٢) ورد لفظ (عقل) في الحديث حوالى (١٥٠) مرة، نصفها للبعير وبعضها للنساء والصبيان والمجانين.

ظواهرها ومكوناتها وجواهرها، وحركاتها وعللها. وبعد ذلك تأتي الأدلة على وجود الله. فالنظر في الطبيعة سابق على النظر في الله، والبحث في المحسوس سابق على البحث في المعقول. ومشاهدة المرئي سابق على اللامرئي الذي لا يعرف إلا عن طريق قياس الغائب على الشاهد. بل إن نظرية الذات والصفات والأفعال، لب النسق الأشعري، إنما تقوم على قياس الغائب على الشاهد، قياس الذات الإلهية على الذات الإنسانية، في الإنسان حقيقة وفي الله مجازاً. فالإنسان عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة والله كذلك بالمجاز كما قال ابن الأيادي اللغوي قديماً وكما يروى الأشعرى في (مقالات الإسلاميين). والنبوة فعل في التاريخ وحركة فيه، وتحقق لحقائقها في توالي الأزمان. ليست النبوة فقط معرفة نظرية بل تحقق عملي وحركة تاريخية تساعد على تقدم الشعوب. والمعاد ليس مجرد إيمان بالبعث والنشور بل هو استعداد له بالعمل الصالح. والإيمان والعمل والإمامة كل ذلك يشير إلى تحقق الوحي في التاريخ، في الفرد والجماعة، في المواطن والدولة.

وفي أصول الفقه، وبالرغم مما يبدو على الأدلة الشرعية الأربعة، الكتاب، والسنة والإجماع والقياس من طابع استدلالي إلا أن الكتاب نشأ في المكان والزمان، في (أسباب النزول) و(الناسخ

المنسوخ). الواقع يسأل والوحي يجيب [١]. والسنة أيضاً التحقق النموذجي الأول للوحي في الواقع، وللشريعة في المجتمع، وللنبوة في الدولة. والإجماع أمة في التاريخ، وشعوب في الزمان والمكان. لكل إجماعه طبقاً لظروف العصر دون إلزام اللاحق بالسابق. والاجتهاد بالرغم مما يبدو عليه من طابع استدلالي، استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية إلا أنه يقوم على التعليل، تعليل الأفعال ومعرفة مكوناتها وعللها. والأشكال الحرة للقياس مثل الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب إنما تعتمد على المصالح المرسلة في العالم خارج العقل تحقيقاً لمنافع الناس.

وعرض له الحكماء أيضاً في الأخلاق التأملية مثل ابن سينا ومسكويه. وهي في الحقيقة أخلاق نظرية طبقاً لقسمة قوى النفس إلى ثلاث: القوة الشهوية وفضيلتها العفة، والقوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، والقوة العقلية وفضيلتها الحكمة. ومن التوازن بين هذه القوى تنشأ فضيلة رابعة هي العدالة. وأعلاها الحكمة. وبصرف النظر عن مصدر هذه القسمة، أفلاطون أو غيره إلا أنها عرضت على العقل فقبلها، والعقل أساس النقل. وهو القاسم المشترك بين القرآن واليونان، بين الشريعة والحكمة، بين الدين

---

(١) انظر دراستنا: الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ / ص ١٧-٥٦.

والفلسفة. في الظاهر تبدو الأخلاق نظرية تأملية. وفي الحقيقة هي أخلاق عملية تبدأ من النفس كي تنتهي إلى تقوى القلب.

وبالرغم من أن المدينة الفاضلة عند الفارابي يتربع على قمتها الملك الفيلسوف والنبي والإمام ويقبع في قاعدتها العمال والفلاحون والصيادون، وما بينهما الجند والعلماء إلا أن ذلك نوع من تقسيم العمل، والتدرج في السلطة. الكل عمل سواء من يعمل بعقله أو من يعمل بيده.

إن المعرفة الإشراقية عند الحكماء أو النور الذي يقذفه الله تعالى في القلب عند الصوفية ليست معرفة نظرية خالصة بل هي نتيجة لأعمال القلوب، وتصفية النفس. فالعمل يسبق النظر. ومن أراد أن يعرف مثل معرفتنا فليجرب مثل تجربتنا كما قال الغزالي في (المنقذ من الضلال).

وفي العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، اثنان منها عمليان، السيرة والفقه، وثلاثة منها نظرية، القرآن والحديث والتفسير. وهي نظرية في الظاهر عملية في الباطن. فالقرآن رسالة عملية للفعل والتحقق وحمل الأمانة وأداء الرسالة. وقد تم جمعه وترتيبه بفعل البشر. والحديث تفصيلات وإيضاحات عملية للقرآن. جمعه الرواة، ومن شروط الرواية تطابق النظر مع العمل عند الراوي. والتفسير لا يهدف فقط إلى إعطاء

مزيد من المعلومات التاريخية أو اللغوية أو التشريعية عن القرآن، بل يهدف إلى توجيه الأمة وإصلاحها كما هو الحال في تفسير (المنار) لرشيد رضا، و (ترجمان القرآن) لأبي الأعلى المودودي، و(في ظلال القرآن) لسيد قطب.

والعلوم العقلية الرياضية والطبيعية الخالصة تبدو في الظاهر أبنية معرفية وهي في الأصل علوم عملية. فالحساب إنما نشأ لضبط المواريث، والهندسة لبناء المساجد، والفلك لمعرفة مواقيت الصلاة والحج والاهتداء بالنجوم في الأسفار. ونشأ الطب لمعالجة جرحى الفتوحات، والكيمياء لصناعة الأدوية، والطبيعة لصناعة السلاح.

وفي الحضارة اليونانية، لم يضع فيثاغورث فقط أسس علم الحساب، بل كان صاحب نحلة صوفية عملية تقوم على التطهير. ونظرية المثل عند أفلاطون تبدو في الظاهر نموذجاً لأولوية المعرفة على الوجود مع أنها استقراء للكليات من الجزئيات طبقاً للجدل الصاعد كما هو الحال في الفن المصري القديم الذي نقله أفلاطون إلى نظرية المعرفة وعلاقتها بالوجود.

بل إن المنطق الذي يعتبر خالدة أرسطو وأعظم ما عبر عن عبقرية اليونان إنما هو تجريد لممارسات السوفسطائيين وتنظير لجدل سقراط معهم، وتحليل لأشكال القول دون مضمونه. وهو مرتبط أشد الارتباط بخصائص اللغة اليونانية كما لاحظ المسلمون

منذ الشافعي في (الرسالة) حتى ابن تيمية في (الرد على المنطقيين) و(نقض المنطق).

ولا فرق بين الطبيعيات والإلهيات. فهما علم واحد يتجاذبه جدل السلب والإيجاب. المقولات واحدة، الحركة والسكون، الجوهر والعرض، الصورة والمادة، القوة والفعل، مرة إثباتاً للطبيعة ونفياً لما بعد الطبيعة فتنشأ الطبيعيات، ومرة نفياً للطبيعة وإثباتاً لما بعد الطبيعة فتنشأ الإلهيات.

وترجع أولوية النظر على العمل إلى نزعة معرفية إشراقية صوفية خالصة بدأها أفلوطين عندما اعتبر أن الفعل ضعف في التأمل، يفيض عن الواحد بفعل التأمل وليس بفعل الخلق. وربما كان ذلك رد فعل على المسيحية ووقوعها في التشبيه، الله المشخص والخلق بالفعل. وربما كان أثراً من آثار الغنوصية الشرقية.

واستمر في هذه الدعوة أوغسطين باحثاً عن الحقيقة سواء في حواراته الفلسفية أو في تنظيره للعقائد المسيحية. وأوغسطين بعد تحوله إلى المسيحية كان يعرف الحقيقة مسبقاً، ثم استخدم ثقافته الأدبية والفلسفية لتبريرها. كان هدفه عملياً وليس نظرياً، الدفاع عن المسيحية ضد الشكاك والمانويين والدوناتيين والوثنيين وكل خصوم الإمبراطورية الرومانية. فقد كان مفكر السلطان.

واستمر هذا التيار الإشراقي الأفلاطوني طوال العصر الوسيط

المتقدم عند القديس بونافنتورا في (طريق الروح إلى الله)، وتحول إلى نزعة صوفية خالصة تبدأ بمجاهدة النفس وتصفية القلب. فالعمل شرط النظر، وتحول إلى شعار "الإيمان باحثاً عن العقل" عند القديس أنسيلم، الإيمان أولاً ثم البرهان ثانياً، مما يقتضي أيضاً تصفية القلب قبل صفاء الذهن[١].

ثم بدأ عصر الإحياء في القرن الرابع عشر، إحياء الآداب القديمة، تخلصاً من الفلسفة المدرسية والعقائد المسيحية وعوداً إلى الأساطير اليونانية وعظمة الإنسان. لم يكن نظرية في المعرفة بقدر ما كان نهضة حضارية جديدة لإنهاء العصر الوسيط وبداية فجر العصور الحديثة.

وكان الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر أيضاً ليس فقط نقداً للعقائد (الكاثوليكية) بل احتجاجاً دينياً على القديم وسلطة التراث والتوسط بين الإنسان والله، واضعاً بدائل مضادة، الكتاب وحده، حرية التفسير، والكتاب المقدس باللغة الوطنية، وحرية المسيحي، والعلاقة المباشرة بين الإنسان والله، والبساطة في بناء الكنائس دون بقايا الوثنية الرومانية القديمة. كانت البروتستانتية مرحلة في مسار التاريخ، وتحولاً فعلياً في الوعي الأوروبي.

---

(١) انظر ترجماتنا لمحاورة (المعلم) لأوغسطين و (الإيمان باحثاً عن العقل) لتوما الإكويني و (الوجود والماهية) لتوما الإكويني في (نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨.
انظر أيضاً: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩٠، ص ٢٣٥-٢٤٥.

وأخيراً جاء عصر النهضة في القرن السادس عشر ليغير ليس فقط مصدر المعرفة، من القديم إلى الجديد، ومن بطليموس إلى كبلر وجاليليو ثم إلى نيوتن، ومن النقل إلى العقل، ومن النفس إلى البدن، بل ليغير مسار التوجه الحضاري العملي من العود إلى الماضي إلى التوجه نحو المستقبل بعد أن كسب المحدثون المعركة ضد القدماء في الفكر والأدب والفن والعلم وفي كل مظاهر النشاط الإنساني[١].

وفي بداية العصور الحديثة أسس الوعي الأوروبي مشروعه المعرفي في (الكوجيتو) الديكارتي "أنا أفكر فأنا إذن موجود". وبدأ الاعتزاز بالمعرفة الجديدة و(العلم الجديد)، و(العلوم الجديدة) و(الأورجانون الجديد)، والتحقق من صدق هذه المعارف باتفاقها مع العقل ومع الطبيعة. والحقيقة أن هذا المشروع المعرفي الضخم إنما كان الهدف منه السيطرة على الطبيعة وتأسيس المجتمع المدني من أجل السيطرة على العالم. فقد واكب ما سمى بالكشوف الجغرافية منذ أواخر القرن الخامس عشر بعد سقوط غَرناطة ونهاية فترة الحكم الإسلامي في المغرب مع بني الأحمر وبدايته في المشرق مع محمد الفاتح. لم يكن مشروعاً نظرياً خالصاً بل كان وراء الالتفاف حول القارات من البحار والمحيطات بعد أن فشل

---

(١) انظر: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩٠، ص ٢٣٥-٢٤٥.

الدخول إلى القلب عن طريق البحر الأبيض المتوسط كبحيرة شبه مغلقة. وتم الالتفاف حول نصف الكرة الغربية من الشرق من الساحل الأطلنطي ثم الاندفاع نحو الغرب حتى الساحل الغربي على المحيط الهادي. ثم تم الاندفاع جنوباً حول إفريقية ثم شرقاً إلى جنوب شرق آسيا، ومن ثم الاستيلاء على العالم القديم كله في إفريقية وآسيا. العقل المطلق والسيطرة المطلقة صنوان. والعقل الشامل والحكم الشامل قرينان. وكان ذلك كله لخدمة التجارة عبر البحار في العصر التجاري ما قبل المرحلة الرأسمالية[1].

ثم تحول العقل من أداة معرفية ومنهج للكشف إلى عقل اجتماعي يفجر الأنظمة السياسية اللاعقلية مثل الأنظمة الكنسية والملكية. فقامت الثورة الفرنسية بعد أن تحول العقل إلى تنوير، والتنوير إلى ثورة. واكب العقل الملكيات، وواكبت الثورة الجمهوريات، وكان عرض ماركوز في (العقل والثورة)، ووضع العقل مُثُل التنوير؛ الحرية والإخاء والمساواة والعدالة الاجتماعية والطبيعة والتقدم، أفضل ما أخرج الوعي الأوروبي للإنسانية.

وكما امتد العقل من الإنسان إلى المجتمع امتد مرة ثانية من

---

(١) انظر دراستنا: استراتيجية الاستعمار والتحرير، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص ٢١١-٢٢٨.

المجتمع إلى التاريخ، وتحول إلى عقل تاريخي مكتشفاً قانون التاريخ ومسار التقدم. وأصبح لكل شيء عند هيجل تاريخ، الفلسفة والدين والفن والجمال. وأصبح تاريخ العالم هو قضاء العالم، فيه يتحقق كل شيء، ويصدر الحكم على كل شيء[١].

ثم جاء القرن العشرون ليكمل المشروع المعرفي الغربي في الظاهريات. والظاهريات في تأويل آخر نزعة إشراقية تطهيرية. فالقاعدة الأولى (الرد) أو (التوقف عن الحكم) έποχη' أو إخراج الواقع المادي خارج دائرة الانتباه هي إبعاد للعالم وزهد فيه حتى يظهر عالم الماهيات وينكشف في النفس. فالحقيقة كشف άλέτεια كما يقول تلميذه هيدجر مطبقاً منهج الأستاذ. والوجود إنارة. كما أن هوسرل في أواخر حياته، في المرحلة الثالثة من فلسفته منذ (التجربة والحكم) عاد إلى العالم تأكيداً على شعار الفينومينولوجيا، (العود إلى الأشياء ذاتها)، والبحث عنها في التجارب السابقة على الحمل المنطقي. كما أن المخطوطات التي تركها والمصنفة تحت حرف k تعطي وجهة نظر أخلاقية دينية صوفية للعالم، ونظرة إيمانية مسيحية قلبية مما دفع عديداً من الأنصار إلى تأسيس فينومينولوجيا الدين[٢].

---

(١) هي عبارة هيجل الشهيرة: Weltgeschichte ist Weltgericht

(٢) انظر رسالتنا:

L' Exégèse dela Phénoménologie, L'etat actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux, Paris 1966, Dar al-Fikr al-Arabi, Le Caire 1977, pp.430-458.

وظهرت دعوات عنصرية في الغرب تدعي أن الغرب وحده هو القادر على التنظير، والبحث المعرفي الخالص دون أدنى اهتمام عملي مصلحي نفعي. البحث عن الحقيقة المجردة مثل النقطة في الهندسة التي لا طول ولا عرض ولا عمق لها. وهي في الوقت نفسه أساس الهندسة.

جعل ماكس فيبر التنظير Rationalization خاصية فريدة في الوعي الأوروبي بعد أن درس تاريخ الأديان واكتشف الطابع العملي لديانات الشرق. ومن ثم فالماركسية بنقدها النظر نزعة غريبة على الفلسفة الغربية. والبحث عن الأنماط المثالية Ideal Types هو البحث فيما يتحكم في العالم. النظر سلطة، والعمل ضعف. والحقيقة أن ماكس فيبر يريد السلطة أي يريد العمل عن طريق النظر كعمل غير مباشر، وليس عن طريق العمل المباشر أي الممارسة الفعلية.

وسار في التيار نفسه هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا المعاصرة عندما جعل التنظير Theoretization صفة خاصة في الوعي الأوروبي، البحث عن الحقيقة المجردة، وبالنظر المجرد عن مثال أفلاطون والماهية الخالصة مع أن مثال أفلاطون هو الخير، وهي مقولة عملية. لذلك اعتبر أفلاطون مؤسس الفلسفة وليس سقراط لأنه شابته النزعة الأخلاقية. واعتبر سقراط أقرب إلى الشرق منه إلى الغرب. فالشرق أخلاقي عملي صوفي ديني في حين أن الغرب معرفي نظري عقلي (علماني).

وقد تزدهر الدراسات الصورية الخالصة في المنطق والرياضة في النظم الشمولية نظراً لصعوبة التعرض للواقع الاجتماعي والسياسي خوفاً من الاضطهاد. فآثر العقل الاتجاه نحو العلوم الصورية الخالصة كما كان الحال في بولندا إبان الحكم الشيوعي. فالنظر هروب من العمل وتعويض عنه. كما ازدهرت الرياضيات في أواسط آسيا بعد أن توقفت الفتوحات وضعفت الخلافة، ولم يعد ينشغل الناس بهموم الدنيا. ولم يعد أمامهم إلا أمور الآخرة، النظريات الخالصة في العلوم أو تمني الفوز والنجاة في التصوف أو (الحكمة المتعالية) و(مشاهد الربوبية) كما هو الحال عند صدر الدين الشيرازي.

والآن غابت فلسفات العقل وفلسفات الفعل معاً، ولم يعد الوعي الأوروبي يعطي شيئاً. فبعد تحطيم العقل وسيادة اللامعقول، ظهرت التفكيكية لتقضي على ما تبقى من وظيفة للعقل وفككته وقضت على التمركز حول العقل Logocentricity وكل ما أبدعه العقل من قانون ونظام. وتأتي ما بعد الحداثة أيضاً لتقضي على كل شيء، العقل والفعل والبداية من الصفر بعد أن تنبأ نيتشه بعصر العدمية الشاملة.

ويبدأ الفعل من جديد خارج الوعي الأوروبي في حركات التحرر الوطني وفي الصحوة الإسلامية وفي حركات المقاومة لما تبقى من احتلال استيطاني في فلسطين وجنوب لبنان، بعد انتهاء

النظام العنصري من جنوب إفريقية الذي ظهر في العام نفسه الذي قسمت فيه فلسطين ١٩٤٨، بعد تقسيم الهند في ١٩٤٧ واحتلال كشمير وما زالت محتلة حتى الآن.

ربما انتهي العقل والفعل من الغرب، وبدأ الفعل في الشرق قبل أن يزدهر العقل تأكيداً على الكوجيتو العملي في الشرق في مقابل الكوجيتو النظري في الغرب. وإذا كان المشروع الغربي قد بدأ بالعقل والسيطرة فإن المشروع الشرقي قد بدأ بالفعل والتحرر. لذلك يشتد عليه الآن الحصار والغزو والتهديد والتهميش حتى تظل السيطرة للغرب باسم ثورة المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات، وصراع الحضارات ونهاية التاريخ.

فهل يعي العرب في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

* * *

٤- المنزل يحترق، فمن يطفئ النار؟

وأولوية العمل على النظر أحد متطلبات الواقع العربي المعاصر. المنزل يحترق فمن يطفئ النار؟ والوجود مهدد فمن الذي يصارع من أجل البقاء؟ والمشروع الصهيونى يتحقق يوماً وراء يوم من احتلال أكثر من نصف فلسطين في ١٩٤٨ إلى ابتلاع النصف الآخر في ١٩٦٧، ومن احتلال جنوب لبنان إلى احتلال الجولان في سورية، ومن الهجرات الروسية إلى تأسيس إسرائيل الكبرى. فمن الذي يحمي الدار ويذب عن الديار؟ وما دور الفيلسوف والمفكر والمثقف؟ أيقبع في فلسفته يعلمها صنعة لجيل قادم من الحرفيين؟ أينظر بفكره الحريق والهدم وتجريف الأراضي واغتيال الأطفال والنساء والشيوخ وتصفية المقاتلين؟ أيبقى في ثقافته، فالثقافة شيء والعالم شيء آخر، وما شأن عالم الأذهان بعالم الأعيان؟ لذلك قال الغزالي من قبل: لو أني أشعر بثعبان تحت الجبة فهل أسأل: ما طوله؟ ما عرضه؟ ما شكله؟ ما لونه؟ سام أم غير سام؟ أم أني أقذفه أولا خارج الجبة ثم بعد ذلك أنظر إليه وأصفه؟ هنا يسبق العمل النظر في مواقف الخطر، وتهديد الوجود والبقاء.

والآن يشعر الجميع بمدى الامتهان عندما نواجه الاحتلال بالبيان، والاجتياح بمؤتمر القمة، والعدوان بالشجب والإدانة. فأين الفعل في مواجهة الفعل، والألم في مواجهة الألم ﴿**إن يمسسكم**

قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾ [آل عمران: ٣/١٤٠]؟ يسهل الكلام، ويصعب الفعل. ويعلو الصوت إذا ما صمت الفعل. هو نفاق ذاتي، وتعويض نفسي، وإبراء للذمة، وتخفيف من عذاب الضمير. لذلك اتهمنا في ثقافتنا وتراثنا. وقيل: إن العرب ظاهرة صوتية، وإن بضاعتهم بضاعة كلام. وفي المثل "عصاية تجمعهم وعصاية تفرقهم". في حين أن الشعر العربي خيال وكرامة، عزة ونخوة، سمو ورفعة. وفي تاريخ العرب "وامعتصماه" صراخ امرأة في الشام ينتهك الروم حرمتها لخليفة بغداد. وفي الشعر العربي امرؤ القيس بعد مقتل أبيه حجر قال: "اليوم خمر، وغداً أمر". وهو طريق ما زال مفتوحاً للحكام العرب إذا ما أراد أحد منهم نصر إخوته في فلسطين.

ونظراً لغياب الفعل، الكل يريد أن يضع الكرة في ملعب الآخر، ويعيب عليه سكونه وصمته. يقول السوريون للمصريين والأردنيين: اقطعوا العلاقة مع إسرائيل واسحبوا السفير. ويقول المصريون والأردنيون للسوريين: افتحوا جبهة الجولان فهي ليست أقل من الجنوب اللبناني. ويقول اليمنيون للمصريين: لم لا تفتحون جبهة في سيناء للتخفيف عن الفلسطينيين؟ ويقول المصريون لليمنيين: أحضروا جيوشكم إلى سيناء، وتعالوا لتحرير فلسطين. ويقول العرب للأوربيين: لماذا لا تناصرون الحق الفلسطيني ضد العدوان الصهيوني، وتقطعون عنهم المعونات، وتوقفون التجارة،

ولا تجعلونها من الدول الأكثر رعاية؟ ويقـول الأوروبيـون للعـرب: ولمـاذا لا تقومـون بواجبكـم تجـاه إخوانكـم في فلسـطين؟ لمـاذا لا تمدونهم بالمال والسلاح والدواء والغذاء؟ ولـم لا تقـاطعون إسـرائيل تجاريـاً وتمنعـون قـدوم السـياح إليكـم وتوقفـون خطـوط الطـيران؟ ويطالب العرب الأمريكيين بأخذ موقـف الحَكَـم العـادل، والشـاهد المنصف، والضغط على إسرائيل للانسـحاب مـن الأراضـي المحتلـة والعـودة إلى حـدود الرابـع مـن حزيـران ١٩٦٧. وتقـول أمريكـا للعرب: ولماذا لا توقفون العنف والعمليات الانتحارية ضد إسرائيل، وتوقفون دعايتكم العدوانية ضد شـعب إسـرائيل؟ وتطـالب روسـيا أمريكا بالتدخل لصالح العدل في المنطقـة. وتطـالب أمريكـا روسـيا بالتعقل دفاعاً عن شعب إسرائيل من الإرهـاب العربـى. وفي غيـاب أي فعل ذاتـي مـن أي طـرف بداية بـالطرف العربـي يتـم اجتيـاح الأراضـي الفلسـطينية وتدمـير المـدن والقـرى، وتسـوية المخيمـات بالأرض. والكل يستصرخ أخاه بل عدوه. ولم يبق أمام العـرب إلا استجداء العدو الأكبر، الخصم والحكم.

ونظـراً لمـا نحـن فيـه مـن مـآسٍ وأحـزان، وإحسـاس بـالعجز والامتهان، وشعور بالضعف والهوان فإن الحاجـة إلى الفعـل تبـدو ملحة في وقت يتساءل فيه الجميع: أين العرب؟ ولما تحرك الشـارع العربى تنفس الجميع الصعـداء. وشـعر كـل عـاجز أنـه تخلـى عـن عجزه بفعل الآخرين. وأصبح الشارع العربي هو المخلص من كل ذنوب أنظمة الحكم وأيديولوجيات المنظرين.

وبحثاً عن الفعل في ميدان العجز بدأ المنظرون في تحية الشعب الفلسطيني، لأنه أخذ قضيته بيده، وأنه يحارب لأول مرة لاسترداد أرضه. فقد حارب العرب بدلاً عنه في ١٩٤٨ و ١٩٥٦ و١٩٦٧. ولحق بثوراته المستمرة قبل النكبة، ثورة عز الدين القسام وما سبقها من ثورات. فالانتفاضتان الأولى والثانية من صنعه. أعطته الأولى السلطة الوطنية الفلسطينية. وتعطيه الثانية الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس.

ولأول مرة تختفي الحروب النظامية بين جيشين، الجيوش العربية متفرقة أو مجمعة وبين جيش الدفاع الإسرائيلى، ويحارب شعب جيشاً. وتقف مقاومة شعبية أمام أعتى الجيوش وأقواها عدة وعتاداً. ولأول مرة تفوق خسائر العدو خسائره في حروب الجيوش النظامية. وتأتى العمليات الاستشهادية في المقدمة، التوحد بين الفعل والوجود. شباب حريصون على الموت قدر حرص العدو على الحياة. فالاستشهاد الفلسطيني قمة الفعل في وسط "التخاذل العربى" قمة العجز.

وتُحاصَر الأنظمة العربية بين المطرقة والسندان، المطرقة الأمريكية بالوعد والوعيد، وقطع المعونات، وإخراج ملفات حقوق الإنسان والفساد، والسندان غضب الشارع العربي وثورته. وتراهن الأنظمة على الولايات المتحدة الأمريكية ضد

الشارع العربي. وهو نفس رهان برفيز مشرف، حاكم باكستان الذي آثر أن يخسر الشارع ويكسب ود الولايات المتحدة لضرب أفغانستان، والقفز فوق آسيا، وإقامة القواعد في قازقستان، وتهديد الصين وماليزيا وروسيا، والوقوف أمام الاقتصاد الياباني والكوري، والاستيلاء على السوق الأسيوي لمنتجات هونج كونج وتايوان وسنغافورة، والوقوف على حافة نفط بحر قزوين، وخوفاً من حصار باكستان وقدرتها النووية بين الهند شرقاً وإسرائيل غرباً. قد يكون الرهان على الولايات المتحدة كسباً للنظام على الأمد القصير، ولكنه خسارة له على الأمد الطويل، إذا ما تحولت حركة الشارع إلى ثورة شعبية بمساندة بعض عناصر وطنية في القوات المسلحة.

والآن، ما دور المثقف؟ يشعر البعض بأن المدخل الإيديولوجي للواقع العربي المعاصر قد تجاوزه الاجتياح الصهيوني لما تبقى من فلسطين. فقد تم توحيد المقاومة في اللجنة العليا للمقاومة الفلسطينية. ولم يعد تعدد الأطر النظرية بين قوميين وإسلاميين وليبراليين وماركسيين بذي دلالة. ومنذ معركة الكرامة في ١٩٦٧ حتى انتفاضة الاستقلال في أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٠ يصدق علينا ما أنشده نزار:

الفدائي وحده يكتب الشعر وكل الذي كتبنا هراء

وماذا يغني النظر عن العمل؟ وفيم الخلاف الأيديولوجي بين فرقاء النضال والخطر على الجميع، وأفعال المقاومة تتجاوز الاختيارات الأيديولوجية؟ وبدلاً من الحروب المعلنة وغير المعلنة بين المثقفين، والتخوين والتكفير المتبادلين يقوم الشهيد بالتوحيد بين الفكر والواقع، بين الحياة والخلود، بين السماء والأرض. الشهيد هو فعل الشهادة وليس منطلقه النظري الإسلامي أو القومي أو الماركسي أو الوطني الليبرالي. الفعل يوحد النظريات، والنظريات أفعال وهمية.

إن التمترس حول البحث النظري، والتخندق في التحليل الإبستمولوجي، والتستر بالغطاء المعرفي إنما هو نقص في الالتزام، والأخذ بالأسهل والأحوط. فالتحليل المعرفي يتم في المكتبات وعلى المكاتب في حين أن النضال الوطني يكون في الطرقات ومع الناس. الإبستمولوجيا تنتشر في دور النشر، وتؤدي إلى الجوائز العلمية في الخليج. في حين أن الفعل يؤدي إلى السجون والمعتقلات، والاغتيالات والتصفيات. وهو نفس مصير الفقهاء القدماء. فريق أخذ الصرة والحلة والجاه والمنصب والصدارة والرياسة؛ فقهاء السلطان، وفريق سُجن وعُذب وصُلب وذبح؛ فقهاء الأمة والناس.

بل إن البحث العلمي والتحليل المعرفي نفسه يجف ويموت دون الممارسة الفعلية. فالتجربة الاجتماعية للفيلسوف مثل المختبر والمعمل للعالم. لذلك يسمون فريق البحث العلمي في الجزائر (المخبر) نقلاً عن الفرنسيين Laboratoire ، مخبر علم الاجتماع، مخبر الفلسفة. وقد أكد معظم الفلاسفة وليس التجريبيون وحدهم على أهمية الخبرة بصرف النظر عن مستواها ومدى اتساعها، بين الخبرة الحسية أو الخبرة الحياتية، الخبرة الفردية والخبرة الجماعية. ويتبادل اللفظان الخبرة والتجربة، الخبرة البشرية والتجربة العلمية وأحياناً يتمايزان. وكثيراً ما يسأل الأساتذة الطلاب أين الباب الأول في رسائلهم عن حياة الفيلسوف وعصره والظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها؟ فالفيلسوف ابن عصره. وفي الوقت نفسه يحلو لبعضٍ منهم التشدق بمصطلح (المثقف العضوي) لجرامشي، معتبرين أنفسهم نموذجه حتى يلحق بثقافة العصر.

إن الفلسفة رسالة وليست مهنة، قضية وليست حرفة [١]. وأستاذ الفلسفة هو الأمين عليها. صحيح أن مهمته هي التعليم ولكن ليس الصنعة بل ممارسة أفعال الفكر وتحليل الواقع، لا فرق بين المدرج والشارع، بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. ليس من المعقول أن يعطى درس في حقوق الإنسان في الأروقة، وتنتهك

---

(١) انظر دراستنا: الفلسفة رسالة وليست مهنة، ندوة القيم والأعراف الجامعية، جامعة القاهرة، كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٠.

حقوق الإنسان في المجتمع دون ربط بين هذا وذاك، ودون قياس الفارق بين النظرية والواقع، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن. ليس من المعقول أن يعطى درس في منطق أرسطو وأشكال القضايا، وضروب القياس المنتج وغير المنتج، والشارع العربي ينتفض، والأراضي تُحتل، والشهداء يتساقطون، والطالب موزع بين عقله في الجامعة، وقلبه في الشارع. إنه معلم الصنعة، وليس شاهد العصر الذي قد يكون شهيداً فيه. في هذه الحالة يكون العلم تعويضاً عن الفعل، والصنعة غطاء لغياب الرسالة، والتخصص الدقيق بديلاً عن العمل العام، وإيثار الأسهل على الأصعب. والجنة محفوفة بالمخاطر.

إن الأستاذ يحمل هموم الفكر والوطن على حد سواء، يقوم بالعلم وبالمواطنة دون تمييز حتى يؤثر في الطالب، فيكون الطالب معه بالعقل والقلب، بدلاً من أن يكون عقله داخل المدرج وقلبه في الشارع والطريق، وحتى يحترم الطالب الأستاذ، ويعلم أنه ليس موظفاً في الجامعة، بل صاحب موقف، وحتى لا يعتبر الأستاذ الطالب مشاغباً سياسياً يبلغ عنه لسلطات الأمن، يعكر عليه صفو العلم، ويمنع الطلاب من التحصيل.

إننا لسنا الجيل الذي سيخرج منه الفلاسفة. فمازلنا جيل عصر النهضة الأول بعد أن كبا بعد مئتي عام ليعود فجر نهضة عربية جديد. ما زال الواقع لدينا مغطى بالأنساق المعرفية والقيمية القديمة.

وما زالت الأسئلة الثلاثة التى جعلها كانط شرط التفلسف: ماذا يجب عليّ أن أعرف؟ ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ ماذا يجب عليّ أن آمل؟ ما زالت إجاباتها القديمة مطروحة. ومن ثم فلا سؤال. أعرف عن طريق الوحي، وقيمي من أحكام الشريعة، وأملي في الفوز في الآخرة، نيل النعيم وتجنب العذاب. والأسئلة الكبرى في كل فلسفة من أين آتي؟ ومن أين أتى العالم؟ وإلى أين أنتهي؟ الإجابة عنها معروفة. الله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة، تنتظر الثواب والعقاب طبقاً للأعمال. فما دامت الإجابة موجودة فلا سؤال. وما دام لا سؤال فلا تفلسف. فأي سؤال متنطع: هل لدينا فلاسفة؟ سؤال خارج عن سياقهالتاريخي. فالفلسفة تبدأ بالسؤال. ويوضع السؤال عندما تغيب الإجابة. والإجابات عندنا جاهزة تعطينا وئاماً معرفياً بيننا وبين الواقع.

لقد نشأت الفلسفة في الغرب في بدايات العصور الحديثة بعد أن تكسر الغطاء النظري بين القديم والجديد، وثبت أن أنساق أرسطو وبطليموس والكنيسة لا تتفق مع العقل والطبيعة والإنسان والمجتمع. فبدا الواقع عارياً من أي غطاء نظري. وبدأت التساؤلات والإجابات البديلة. فنشأت الأنساق الفلسفية والتيارات الفكرية للإجابة عن هذه التساؤلات. الفيلسوف بهذا المعنى هو صاحب النسق الفلسفي. وليس لدينا فيلسوف بهذا

المعنى، صاحب النسق، واضع نظرية في المعرفة، ونظرية في الوجود، ونظرية في القيم.

إنما الفيلسوف لدينا هو المفكر والناقد، وربما المثقف والأديب، صاحب الموقف النقدي من الموروث القديم الذي يحاول التخلص من سيطرته، والتحرر من سلطانه، ورفضه كسلطة للتقليد من أجل إفساح المجال للاجتهاد و"الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" كما قال السيوطي.

الفيلسوف هو الذي يعيد بناء التراث القديم بحيث يكون أصلح لروح العصر. ويعيد الاختيار بين البدائل، واختيار بديل أنفع الناس. فما زالت الاختيارات عندنا منذ القرن الخامس الهجري، عصر الغزالي، هي السائدة بالرغم من مرور ألف عام عليها. فيها سقطت دول وقامت أخرى، وانتهت حضارات ونهضت أخرى. وتم اكتشاف نصف العالم، أمريكا وإفريقية. وسقطت غرناطة، وفتحت القسطنطينية. وسقطت الخلافة، واحتلت الأمصار، وتحررت البلاد ثم عاد إليها الاستعمار من جديد في أشكال جديدة للهيمنة.

الفيلسوف هو الذى يحاول أن ينقل حضارته من مرحلة إلى مرحلة، من الإصلاح إلى النهضة، ومن الهيمنة إلى التحرر، ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن التجزئة إلى الوحدة، ومن الاحتلال إلى

حق تقرير المصير، ومن الظلم الاجتماعي إلى العدالة الاجتماعية، ومن الاغتراب إلى إثبات الهوية، ومن السلبية واللامبالاة والفتور إلى الالتزام والفعل وأخذ المواقف. الفيلسوف هو ابن عصره، والقادر على تشخيص طبيعة المرحلة التي تمر بها حضارته، والتأثير في أكبر قدر ممكن من الناس، ومخاطبة الخاصة بالقول البرهاني، والمثقفين بالقول الجدلي، والعامة بالقول الخطابي(١).

والفيلسوف ثانياً هو الذي يتمثل الوافد بعد نقله والتعليق عليه وشرحه وتلخيصه وعرضه والتأليف في موضوعاته ثم الإبداع فيه. ولما كان الوافد الحديث هو الوافد الغربي وليس الوافد اليوناني، فكل ناقل له من أجل تمثله وليس من أجل شيوعه وإذاعته والترويج له ولاء للثقافة الغربية، وكل من يشرحه ويلخصه نقلاً له من حضارة إلى حضارة، ومن وظيفة إلى وظيفة، وكل من يعرضه ويؤلف فيه ويبدع في موضوعاته ولا يكتفي بحمله فهو فيلسوف.

ليست مهمة الفيلسوف الذي يتعامل مع الوافد الغربي نقله وانتزاعه غرسة من بيئة لزرعها في بيئة أخرى، وبناء مذاهبه ومدارسه في بيئة غير مواتية. فقد حاول رواد النهضة ذلك ببناء صروح ليبرالية أو قومية أو اشتراكية أو حتى إسلامية مستنيرة

---

(١) انظر دراستنا: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

فوق أرضية تراثية محافظة موروثة ترفض الجسم الغريب. فسرعان ما انهارت، وظهر الموروث القديم حاملاً لحركات إسلامية محافظة تتهم التنوير بالتغريب. وكلما تفاقمت الأزمات، وتعاظمت التحديات، واتسعت رقعة احتلال الأراضي، وزاد البون بين الأغنياء والفقراء، وازداد التشرذم والتفتت والتجزئة، واشتد التغريب ظهرت الحركات الإسلامية باعتبارها المخلص من أزمات الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية والقومية والماركسية.

فكل من يأخذ موقفاً نقدياً من الغرب، متميزاً عنه دون الانبهار به والذوبان فيه والترويج لبضاعته، محولاً الغرب من كونه مصدراً للعلم كي يصبح موضوعاً للعلم فهو الفيلسوف كما كان الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد فلاسفة بالنسبة للوافد اليوناني، ومسكويه بالنسبة للوافد الفارسي، والبيروني بالنسبة للوافد الهندي.

والفيلسوف ثالثاً هو الذى ينظِّر للواقع تنظيراً مباشراً ويحوله إلى نص. ولا يكتفي بتأويل النصوص القديمة أو الحديثة وإلا كان عبداً للنصوص. لا يستطيع أن يرى العالم إلا إذا وضع على عينيه نظارة نص يرى الواقع من خلالها. فلو كانت النظارة بيضاء ظهر العالم أبيضَ، ولو كانت سوداء ظهر العالم أسودَ، ولو كانت حمراء ظهر العالم أحمرَ. والأصدق فينا ما قاله محمود درويش:

واحتمى أبوك بالنصوص

فدخل اللصوص

لذلك اتهمنا بأننا حضارة نص، وفكر كتاب مثل أهل الكتاب. ويزهو الغرب علينا بأنه وحده صاحب حضارة الفعل، وحجة العقل بعد أن قضى على حجة النص. ونحن مازلنا نعتمد على حجة النص. فالنص أساس العقل كما ورثنا عن الأشعرية القديمة. وعرفنا بالتأويل والاشتباه، والظاهر والباطن والفكر، والازدواجية والنفاق في السلوك، نظهر غير ما نبطن، ونبطن غير ما نظهر، نقول ما لا نعتقد، ونعتقد ما لا نقول. وهو ما لاحظه القرآن من قبل ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ ، كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٦١/٢-٣]. كما نقد القرآن ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِما لَمْ يَفْعَلُوا﴾ [آل عمران: ٣/١٨٨].

الفيلسوف هو الذى يعطينا نظرية في تحرير الأرض المحتلة ويقدم لنا ثقافة المقاومة، ولاهوت الأرض، وعقائد التحرير. وهو الذى يعطينا نظرية في حرية المواطن، ويبحث عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا العربى المعاصر، وكما حاول الكواكبى في (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد). وهو الذى يصوغ نظرية، ويضع آلية للعدالة الاجتماعية. فأغنى أغنياء العالم منا. وأفقر فقراء العالم فينا. وهو الذي يضع عقيدة للوحدة

لحماية الأمة من التشرذم والتجزئة كما فعل الرومانسيون الألمان، فشته وهيجل وشلنج تدعيماً للوحدة الألمانية. وهو الذي يدافع عن الهوية ويضع قانوناً للذاتية كما حاول إقبال ضد التغريب، والتميع في الغرب، والاغتراب في الآخر. وهو الذي يعطي نظرية في التنمية المستقلة ضد التبعية والمعونات الأجنبية والاستيراد وقيم الاستهلاك. وهو القادر على تجنيد الجماهير وحشد الناس، ونقلهم من اللامبالاة إلى الالتزام، ومن الفتور إلى الحماس كما حاول الكواكبي من قبل في (أم القرى).

الفيلسوف هو صاحب الموقف الحضاري والذي يعي المرحلة التاريخية التي تعيشها حضارته، وينقلها من مرحلة إلى أخرى. الفيلسوف ابن عصره، وابن وقته، وابن زمنه، وابن مجتمعه. ليس هو الذي يعيش خارج الزمان، يعلّم أرسطو كما يعلّم حرفة، ويلقّن المنطق كما يفعل الشيخ مع المريد الذي ما زال يعيش في العصر العثماني.

ليس الفيلسوف هو مؤرخ الفلسفة الذي يحمل بضاعة يبيعها لمن يشاء لأبناء وطنه ولدور النشر. الفيلسوف هو صاحب الوعي الفلسفي. فالفلسفة ليست معلومات فلسفية ينقلها معلم إلى تلميذ، بل هو الذي يمارس فعل التفلسف. وفي فعل التفلسف تتوحد الذات والموضوع. فلا ذات بلا موضوع، ولا أستاذ بلا قضية، ولا موضوع بلا ذات، ولا وطن بلا مواطن.

إن الأستاذ المهني، صاحب الصنعة هو وليد ظروف العصر، البحث عن الإعارات في دول النفط التي تريد الصنعة لا الرسالة، والحرفة دون القضية أو التكسب بالعلم في الداخل عن طريق الكتب الجامعية إذا ما ندرت الإعارات. كما أنه وليد الخوف في الداخل من بطش الحكام.

كان معظم الفلاسفة في التاريخ أصحاب قضايا وحملة رسالات كالأنبياء. يصدق عليهم: "العلماء ورثة الأنبياء". كان سقراط صاحب قضية، تنوير الناس. وأفلاطون حامل رسالة، تربية المجتمع الأثينى وتكوين المدينة الفاضلة. وأوغسطين صاحب موقف، الدفاع عن المسيحية ضد الشكاك والمانويين والوثنيين في الخارج والفرق الضالة أنصار دوناتوس وآريوس في الداخل. ودافع سيجر البرابنتى باسم الرشدية اللاتينية عن العقل والطبيعة، عن الفكر الحر والعلم الدقيق. وأراد ديكارت وبيكون أن يؤسسا المعرفة الجديدة. كما أراد كانط أن يبين إمكانيات العقل، وهيجل أن يكشف عن قوانين الجدل، وفشته أن يؤسس نظرية في العلم باعتبارها حرية، وماركس أن يغير العالم، وهوسرل أن يكمل المثالية الترنسندنتالية منذ البداية في (الكوجيتو) حتى النهاية في (الكوجيتاتوم)، منذ (الأنا أفكر) حتى (الأنا موضوع التفكير).

وفي تراثنا القديم، كان المتكلمون والفلاسفة والصوفية والأصوليون أصحاب قضايا. كانت الفرق الكلامية أحزاباً

سياسية تؤول العقائد الدينية إلى أيديولوجيات للسلطة القائمة أو للمعارضة السياسية. وأراد الحكماء تمثل الوافد داخل الموروث في جدل ثقافي بين الحضارات. وكان الصوفية يريدون الاستمرار في المقاومة، مقاومة النفس، إذا ما استعصت مقاومة الظلم والطغيان في العالم الخارجي. وأراد الأصوليون وضع مناهج للتشريع ومنطق للاستدلال في ظروف متغيرة وعصور متوالية.

الثقافة رؤية، والفكر موقف، والعلم التزام.

* * *

القسم الثاني

التعقيبات

أولاً

تعقيب للدكتور أبو يعرب المرزوقي

على بحث

(أولوية العمل على النظر)

للدكتور حسن حنفي

ثانياً

تعقيب الدكتور حسن حنفي

على بحث

(النظر والعمل من المنظور الحي للفلسفة

العربية الإسلامية)

للدكتور أبو يعرب المرزوقي

تعقيب على مبحث
(أولوية العمل على النظر)
للدكتور حسن حنفي

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

يمثل الأسلوب الحي الذي يدمج المتحاورين في مضمون الحوار- جزءاً منه دائراً حول عملية الحوار ذاتها بإطارها وظرفها وبكل خصائص مجراها - أحد مميزات الأسلوب الحواري الأفلاطوني. ولعل الأستاذ حنفي قد طوع هذا الأسلوب في عرض غير حواري فكان عمله تنويعاً أسلوبياً عجيباً. لكن ذلك يمكن ألا يلائم القول النظري كما تعودنا عليه في الممارسة الفلسفية المختصة إلا إذا ملنا إلى الإبداع الأسلوبي فبجلناه، كما درجت على ذلك الفلسفة التي ترفض نسقية العرض القابل للفحص المنطقي. وقد توخى الأستاذ حنفي هذا الأسلوب بدماثة الأخلاق وروح المؤانسة اللتين تميزانه فوطد العلاقة، وعمق الود، وزرع بذور

المحبة بينه وبين قرائه فضلاً عن محاوره. ولولا الإيمان بضرورة طلب الغاية من الحوار حول العلاقة بين النظر والعمل لقلت: إن عمله بفضل هذه المزايا لا يستدعي نقاشاً فلسفياً لكونه حصر العلاج تقريباً فيما لا يمكن أن تبرز فيه الفروق الفكرية إما لعمومه وبداهته أو لرجوعه إلى المواقف الشخصية التي تكاد تكون من جنس الذوق الذي لا يقبل النقاش.

فلا خلاف في وجوب الحوار وآدابه، ولا في مسألة الصداقة التونسية المصرية. إنهما من المفروغ منه على الأقل بين المثقفين. الكلام فيهما، رغم أهميته السياسية، أجنبي عن علاج قضية العلاقة بين النظر والعمل، رغم أن الأستاذ حنفي قد وجد فيه مناسبة لإثارة عقبات عملية اعترضته شخصياً في صلاته الدولية، وسياسة توزيع الجوائز الخليجية فعالجها علاجاً يتميز بالكثير من الفطنة والدبلوماسية[١] . وماذا يمكنني أن أضيف- مما يمكن أن يذكر- لتعليقه على الصداقة التي نشأت بيننا في القاهرة قبل لقاء لندن الذي كان منطلق فكرة هذه الحوارية؟ فهو قد كفاني مؤونة ذلك وغمرني بعبارات المحبة والأخوة رغم تحميله إياي ما

(١) إذ لا يمكن للمرء أن يعالج مشكلتي التأشيرات بين الحدود العربية والجوائز بين المافيات العربية بصورة عرضية تيسر الأمور الشخصية في عمل فلسفي يبحث أهم قضايا تخلف الفكر العربي من دون خبرة دبلوماسية وكياسة قل أن تتوافر لمن يتهم بالعيش في سماء أفلاطون, إذ من شروطها التمكن من فن المجاملات والتمرس بخاصية اللقاءات العربية استبعاداً للعمل والنظر واكتفاء بالخطب والهذر.

لا أحتمل؛ لكوني لا أزعم تمثيل تونس. أملي فقط أن أكون أحد أصوات معركة التحرر العربي والإسلامي في تعينها المغربي منذ قرنين فضلاً عما يشارك فيه التعين المشرقي تعبيراً عن السعي الدائب لاسترداد مقومي الهوية الأساسيين وثمرتيهما الجوهريتين أعني اللغة العربية والدين الإسلامي مقومين والتاريخ الحاصل والتاريخ الممكن ثمرتين لهما مجتمعين[1] وأفقاً مبيناً يمكن أن يحرر الإنسانية من أزمتها الحالية التي هي جوهر العولمة في شكلها الراهن أعني طريق الإصلاح المسيحي المسدودة[2].

---

(١) وهذا هو مشكل إعادة بناء الهوية في المغرب العربي الذي هو من أعوص المشاكل: فهو تهديم نسقي للهوية الصناعية التي عوض بها المستعمر الهوية بعد أن أزال الدرجات الراقية من مقوميها (العربية والإسلام) ولم يبق منها إلا ما صمد في عملية الإدماج لإعادة بناء هوية صناعية هي بدورها لكونها مستمدة من تصورات عامة حول ما كانت عليه الهوية قبل التدخل الاستعماري والانحطاط. ومعنى ذلك أن عملية التحرير وإعادة بناء الهوية قيست على إعادة بناء المدن التي هدمتها الحرب: تصور البعض أن إزالة الركام الناتج عن الحرب ممكن من دون عملية تهديم أخرى للهوية الركامية التي تكونت خلال الفترة الاستعمارية.

(٢) ذلك أن نبوءة هيجل الذي تصور الاستعمار الفرنسي للمغرب حدثاً تحضيرياً يناسب ما تصوره نهاية الإسلام لكونه عنده مجرد فضالة ميتة لم يبق عليها إلا تنافس القوى الغربية المسيحية نبوءته بخروج الإسلام من التاريخ الكوني كذبتها الصحوة ومنزلة الإسلام والمسلمين في لحظة هذا التاريخ الحالية. ومن ثم فنهاية التاريخ التي يتصورها تحققت في الإصلاح ليست نهاية إلا بصورة مؤقتة لكون التاريخ يمكن استئنافه من أفق جديد خلا منه الإصلاح. انظر خاصة قوله: " فالإسلام الذي أجبر الآن على الانكماش في آسيا وإفريقية والذي ما يزال مسموحاً له بالبقاء في زاوية من أوروبة بفضل التنافس بين القوى المسيحية قد زال منذ أمد طويل من التاريخ العالمي وعاد إلى الكسل والسكون الشرقيين " -

كما أن الاستدلال بأهمية العمل في القرآن الكريم والتركيز على المعاني المشتقة والنسب الإحصائية للمفردات الدالة عليها من دون تحديد طبيعة العمل المقصود وشرطه الأساسي المتمثل في العمل على علم قد يجعلان النقاش يصبح بحثاً أقرب إلى التفسير منه إلى البحث الفلسفي في العلاقة بين فعلي العقل المكلف الأساسين. ويكفي لاستبعاد هذا النوع من الاستدلال التذكير بأن الإيمان الذي هو أمر قلبي يتصل بالعقد وينتسب إلى النظر شرط أولي لكل عمل مقبول فضلاً عن كون أعمال الجوارح من دون النية والقصد لا معنى لهما: مما يفيد بأن الروية العقلية والجزم العقدي والقصد العزمي كلها أمور تنتسب إلى بعد العمل النظري الذي يجعله كما سنبين فعلاً عقلياً مسبوقاً ومصحوباً ومتبوعاً بالمعرفة والروية.

وأخيراً فإن العرض السريع لتاريخ الفلسفة للتركيز على تقديم العمل في جل الفلسفات لا يفيد إذا لم يكن مشفوعاً بتحديد طبيعة العمل المقصود. ففيها جميعاً تعد علاقة العمل بالنظر علاقة الغاية بالوسيلة مما يعني أن تقدم العمل الغائي يستوجب تقدم النظر الوسيلي فيكون النظر السابق عنصراً من العمل اللاحق،

- G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, 12 stw, n°612, s.434:" Gegenw?rtig nach Asien und Afrika zurückgedr?ngt und nur in einem Winkel Europas durch die Eifersucht der christlichen M?chte geduldet, ist der Islam schon l?ngst von dem Boden der Weltgeschichte verschwunden und in orientalische Gem?chlichkeit und Ruhe zurückgetreten."

وهو من حيث هو فعل سابق مشروط في العمل لا بد فيه من فعل النظر الذي هو عمل عقلي من شروطه كذلك خصال خلقية لا يمكن لمن لا تتوافر فيه أن يؤديه على أحسن الوجوه: وهذا هو **العمل المقدم عند المتصوفة والفلاسفة.** فهو خلال النفس التي تفرغ للنظر: **إنه التجرد الضروري للتجريد لكون طلب الحق النظري مشروطاً بتحقق الخلق العملي. فمن لم ترب نفسه على حب الحق والتجرد له لن يجد في طلبه وقد يستبدله بفاني الأخيار.**

لذلك فإني سأبتعد قدر الإمكان عن الكلام على بدهيات البحث في المسألة لأركز نقاشي على مسألتين أساسيتين يرد إليهما ما لا يمكن أن يقبل من علاج الأستاذ حنفي، إذا تجردنا فجردناه من عرضيات التحييز الظرفي التي أشرنا إليها بوصفها مما ينتسب إلى الأسلوب والشكل أكثر من الانتساب إلى الجوهر والمضمون ومن عموميات الاحتجاج بالقرآن والحديث أو بالعرض البرقي لمواقف المدارس الفلسفية دون تحديد. وكلتا المسألتين مضاعفة بحسب التخصيص والتعميم: **فالمسألة الأولى تدور حول المفاضلة بين العمل والنظر بإضافة إلى ظرف محدد أو بإطلاق. والمسألة الثانية محورها دور الفيلسوف خاصة وذور المثقف عامة.**

وكلتا المسألتين يمكن أن نجعل مناقشتها ذات مستويين خاص وعام، بدءاً بأولاهما وختماً ثانيتهما، لكون المستوى الخاص كان في علاج الأستاذ حنفي منبع كل الحجج التي بنى عليها أطروحته

الجامعة لهذه الوجوه الأربعة. لكن هذه الفروع الأربعة وما تعنيه يستندان إلى أصل أعمق هو مفهوم فعل العقل عامة قبل التمييز بين الوجه النظري والوجه العملي والعلاقة المتبادلة بين هذين الوجهين من النظر إلى العمل ومن العمل إلى النظر. فتقديم العمل على النظر والفيلسوف القائد للجماهير على الفيلسوف المتسائل عن أسس النظريات والقيم والناقد لها علته الأساسية عند الأستاذ حنفي هي علة خارجية ناتجة عن تأثير الظرفيات التي تجعل الإنسان يعمل في وضعية (المزنوق)(١) بلهجة مصرية فصيحة و(المخنوق) بلهجة تونسية صريحة.

ويعني ذلك أن الأستاذ حنفي يعالج قضية العلاقة بين النظر والعمل قبل تحليل مفهوم فعل العقل وكأن الأمر يخص المفاضلة بين الإنسان الحالم خارج الواقع والإنسان الغارق فيه وليس هو مفاضلة بين فعل التنظير الذي من مميزاته الأساسية معيار التطبيق في التجربة الفعلية أو في التجربة العقلية وبين مجرد التخبط الذي لم يسبقه استعداد يساعد على تحقيق الفعل على علم: **وذلك هو مبحثنا الأخير**. وهذه هي الأسئلة التي نوجهها إلى عمل الأستاذ

---

(١) " المزنوق" = " المخنوق " هو من وصل إلى طريق مسدودة، وبات من واجبه أن يفعل ارتجالاً فيكون فعله أولى بأن يزيد في زنقته من أن ينحيه. ويمكن للتونسي أن يفهم المرادف المصري لكلمة المخنوق التونسية لكون الزنقة في لهجة تونس هي الطريق التي تنتهي إلى نهاية لا يمكن المرور منها. ومن ثم فهي طريق تخرج في اتجاه واحد.

حنفي لمناقشة أجوبته وتقديم أجوبة بديلة مستندة إلى تصورنا للعلاقة بين النظر والعمل:

السؤال الأول: هل تصح المفاضلة بين النظر والعمل حتى بقبول الإضافة التي احتج بها ؟

السؤال الثاني: أليس للعلاقة بين النظر والعمل طبيعة تخصه بدون إضافة ؟

السؤال الثالث: هل يصح أن ننسب إلى الفيلسوف الدور الذي ينسبه إليه الأستاذ حنفي؟

السؤال الرابع: أليس لفعل الفكر ومن ثم لدور المثقف طبيعة تخصه من دون إضافة؟

السؤال الأخير: وأخيراً هل يمكن أن نعالج القضايا السابقة دون أن نقدم عليها السؤال عن طبيعة فعل العقل ما هي، قبل التمييز والمقابلة بين وجهي النظر والعمل؟

* * *

المسألة الأولى

المفاضلة بين العمل والنظر بإضافة إلى ظرف محدد أو بإطلاق

الفرع الأول: المفاضلة بين العمل والنظر بإضافة

هل ظرف العرب والمسلمين الحالي يقتضي حقاً تقديم العمل على النظر أم أنه على العكس من ذلك وضع يثبت أن علة العلل في الفشل العملي الخانق هو فقدان النظر للمنزلة التي تعود إليه بالذات، بشرط أن نكون مدركين لطبيعة النظر التي هي غير الثرثرة الإيديولوجية التي صار الناس يقدمونها باسم الفلسفة ظناً منهم أن حال الفلسفة الغربية ممكن أن يستورد من دون شروطه التي يتحدد بالقياس إليها سلباً بالسعي إلى تجاوزها وإيجاباً بالتأسيس عليها[1]؟

---

(١) وليتنا كنا نستطيع القول "بالبناء عليها" قاصدين معنيي الكلمة: فيكون التأسيس على الشيء بناء فوقه وبناء به أعني زواجاً به إلى حد التداخل بين المتزاوجين كما هو الشأن في توالج الفلسفة والعلم وبخلاف ما يتصوره بعض المرددين لما يحسبونه قطيعة مع العلم في القول ما بعد الحديث أو في فلسفة هيدجر التي لم يتعلق المعجبون بها إلا بما لا يمكن أن يفهموه منها وليس تجاوزاً له إلى أقاصيه أعني إلى فعل الصيرورة علماً من حيث هو رأس حربة الإبداع التي يلتقي فيها الفلسفي والديني والجمالي والجلالي وكل إشرئباب للمتعالي تجهله النفوس الصغيرة والعقول الحقيرة. ولما كان مجتمعنا خالياً من العلم النظري سواء تعلق بالطبيعة والعالم أو =

نحن متفقان على أمرين: **فكلانا ينطلق من الوضع العربي الراهن ليطرح المسألة, وكلانا يشخص الطابع الخانق لهذا الوضع.** لكن الاتفاق يقف عند هذا الحد، إذ إن الأستاذ حنفي لم ينتبه إلى أن الحل الذي اختاره هو عين المشكل الذي يعاني منه الظرف الراهن من الفكر العربي: فمشكل العرب الحالي ليس هو إلا كثرة المتصارعين على العمل المضطرب، والتنافس المقيت على نوع وحيد من الفعل، أعني الفعل المباشر، وخاصة السياسي منه الذي يوظف فيه من يسمون بالمثقفين ما يتصورونه فكراً لمجرد كونه كلاماً مليء بجثث المعاني. وقد تكون هذه الجثث قد كانت فكراً عند من أبدعها للتعبير المزامن لما عبر عنه بها. مشكل المشاكل هو خلو المجتمع العربي من المتفرغين للنظر، ومن خلوه من الفهم والتحليل اللذين يمكنان من العمل بحق. ويستند جوابنا الذي نناقش به حجج الأستاذ حنفي الراجعة كلها إلى حجة وحيدة هي

- بالشريعة والتاريخ فإن الحديث عما بعد الحداثة من الخدع التي يستعملها فلاسفة الملاحق الصحفية وشعراؤها ونقادها ممن يتكلمون في العموميات المسروقة من مجلات التقريب الجمهوري في بلاد الفرنجة والتي ليس لهم في صياغتها إلا حروف العطف وفنيات القطف: فمن السهل على المرء أن يدعي احتراف "صنع المفاهيم" في عالم يعمه ظلام بهيم لم يفهم أصحابه بعد أن إبداع النظريات ليس ممكناً لغير الشواذ من الجماعة العلمية. مضغ اللبان المداس في أثناء الفكر الغربي ليس فكراً بل هل تلويث لا ينطلي إلا على الأغبياء من النحوم التي يسيل لعابها العيش على دعوات الملتقيات والمنتديات والكاسد من معارض الكتب التي صارت تنظمها مصالح الداخلية العربية وتوابعها من بصاصي وزارات الثقافة واتحادات (ال)كتاب (التقارير) العربية.

تفضيله التحكمي للعمل على النظر دون تحليل المقصود بالمفهومين إلى سلطانين، كلاهما مستمد من التاريخ نفسه ويهدف إلى إثبات فساد الحل الذي مال إليه الأستاذ حنفي. وقد فضلنا هذين السلطانين اللذين يبدوان من جنس حججه لكونهما مستمدين مما يسميه أصحاب تقديم العمل على النظر واقعاً.

فالسلطان الأول نستمده من شجاعة القول بفشل تجربة الفكر العربي الأولى مع الشكل الفلسفي الأول أو الشكل اليوناني. يكفي مخادعة للذات: لا يمكن لأمة أن تصبح عظمى إذا ظلت تفاخر بعمل لم يتجاوز فيه التلميذ الأستاذ في شكل فعله حتى وإن فاقه أحياناً في المضمون[1]. فهي قد تمثلت في توظيف الفلسفة الإيديولوجي عند الفرق المغالية من الشيعة حرباً بها على الدين (**خوراج الشيعة أو غلاة الباطنية**) والسنة حرباً عليها بالدين (**خوارج السنة أو غلاة الظاهرية**) اللتين التقتا في الشكل النهائي

---

(١) محاكاة شكل الفعل غير محاكاة مضمونه. فهي المحاكاة لعدم المحاكاة بحيث أكون مبدعاً مثله دون أن أكرر ما أبدعه: أحاكي عمل أفلاطون أو أرسطو لا معمولاتهما. أعمل مثلما عملا ولا أعمل ما عملا: فيكون عملي من جنس علمهما دون أن يكون المعمول واحداً. أنظر مثلهما يعني أن أبدع النظريات التي تتجاوز نظرياتهم حتى وإن كان ذلك يستوجب استيعابها مرحلة إعدادية لإبداع ما يتعالى عليها. فتكون محاكاة المضمون لتعلم محاكاة الشكل: أحاكي المبدعات لأتعلم الإبداع. وأصعب أنواع الإبداع إبداع النظريات: فهو جوهر العقل. ومن دونه يصبح الفكر مجرد طحن للكلام الخالي من المعنى كما هو الشأن في ما يسمى فكراً عندنا.

للتصوف المتفلسف الذي وحد بين الباطنية والظاهرية في الخاتمية مما جعلها تقتصر في وجهها الموجب على أخذ الموجود الفلسفي والاقتصار على تحقيق التطابق بين ضربين من أساطير الأولين ثم التعليق عليه دون اعتبار لمقومات فعل التفلسف بوصف أهم ما فيه هو فعل صياغة موضوعاته والمراجعة الدائمة لحصيلته أو المبدعات الرمزية (**النظريات**) في ضوء شذوذ الموضوعات المتمنعة دائماً على استنفاد الصورة للمادة. فصار التأويل المتعامق مجرد تلاعب لفظي لا يتجاوز التناظر بين ضربي الأساطير والإيهام السحري لعلم لدني لا يتعدى كرامات الأولياء الكاذبة. وهو في جوهره تأبيد لسلطان المرتزقة كان ولا يزال كما هو الشأن عند مثقفي اليوم المتياسر منهم في عهد الديموقراطية الشعبية والمتيامن منهم في عهد الديموقراطية البرجوازية (**فهم هم دائماً**) إذ يشترك الجميع في مسح عفافيس الجنرالات وتلميع كراريس خطاباتهم برفعها الوهمي إلى منزلة فكر الحكماء والفلاسفة في السياسة والاقتصاد والاستراتيجيات التربوية والثقافية وحتى الحقوقية.

لم يجرب مفكرونا ما جربه أفلاطون وأرسطو بإبداع الصيغ، بل أفرغوا فلسفتيهما من كل خاصيات فعل التفلسف بدليل ترويجهم الشكل الميت من عمل الأول والشكل الميت من نظر الثاني، خلافاً لما كان ينبغي أن يكون مناسباً لأفعال العقل في الثورة الموالية للثورة اليونانية. فبعد توحيد ما بعد التاريخ (الوجه

الديني من العمل) والتاريخ (**الوجه السياسي منه**) والطبيعة (**الوجه الأداتي من أفعال العقل**) والشريعة (**الوجه الغائي من أفعال العقل**) في الثورة المحمدية بات تحقيق الاستخلاف النظري مجرداً كان (**علم الأدوات الرياضية والمنطقية**) أو مطبقاً (**العمل بها للسيادة على الطبيعة**) يحتاج إلى إبداع نظريات في النظر والطبيعة من جنس ما عمله أفلاطون وتحقيق الاستخلاف العملي مجرداً كان (**علم الغايات السياسية والتاريخية**) أو مطبقاً (**العمل بها للسيادة على الشريعة**) يحتاج إلى إبداع نظريات في العمل والشريعة من جنس ما عمله أرسطو.

والسلطان الثاني الذي هو من جنس الأول نستمده من فشل تجربة الفكر العربي الثانية مع الشكل الفلسفي الثاني أو الشكل الأوروبي الحديث. فهي قد تمثلت في نفس التوظيف عند الفرق المغالية (**وأغلبها مادية وعلمانية**) مما جعلها تقتصر في وجهها الموجب على أخذ الموجود في شكله الميت لعلاج الوضع في الفكر الفلسفي العربي الحاضر: توظيف الفلسفة وما أدى إليه من أخذ دون فكر فلسفي بتكرار آلي لما حصل في المرة الأولى. لذلك فقد انضمت الماركسية والوضعية المجمدتين إلى الأفلاطونية والمشائية المحنطتين في الركام الذي يوسم بالتراث الفلسفي العربي الحديث. استيراد الفكر كان جنيس استيراد البضائع والمجلات القانونية والمسائخ العمرانية وفنون العيش.

لم يجرب أحد ما جربه ديكارت أو لايبنتس أو كنط أو هيجل أو نيتشه أو هيدجر بأن جعل فعل العقل الفلسفي" بناء على" كل الدرجات الدنيا من أفعال العقل من العمل المباشر المتروي إلى العمل غير المباشر الذي هو مابعد التروي في كل ترو يصحب العمل جمعاً للمتقدم منه والمتأخر أفقياً بالوصل العقلي بين لحظات التاريخ المتوالية وعمودياً بالوصل العقلي بين أعماق كل لحظة أو طبقاتها ومستوياتها المتساوقة من حيث هي صفائح التنظير المتراكم. بل تبغوا بسطحية قاتلة إلى حد الطنز.

ليست الثرثرات الفلسفية العربية الحديثة إلا مناوسات سخيفة بين الأجداث لم تتجاوز الخطاب الصحفي المجتر: **ليس فيها العصب الحي الذي يمثله فعل الصوغ النظري إبداعاً للأدوات والغايات. فذلك هو عين العقل إذ هو لا يوجد إلا بقدر ما يبدع. وذات العقل ليست هي إلا عين إبداعه بالمعنيين هذين أفقياً وعمودياً. إبداع العقل الحي هو ديمومة توالي مراحله وعمق تساوق مستوياته. فعله هو فعل ديمومة تاريخه الواعي بذاته. ليس غير العقل يجعل للعقل سلطاناً يغنيه عن خدمة غيره. فغيره لا أثر له إلا به.** لذلك كان أفضل تمثيل روائي لظرف الفكر العربي في حقبتيه نجده فيما رمز إليه الحريري بتحييز مقاماته: **ثرثرة في جبانة.**

* * *

الفرع الثاني: المفاضلة بين العمل والنظر بإطلاق

لما كانت الأمثلة التي استمد منها الأستاذ حنفي الحجج جميعها من جنس مثال البيت الذي يحترق ويحتاج إلى من يطفئه فإن التحليل الجدي لمقالته يبين أن المفاضلة بين النظر والعمل تتحدد عنده بطرفين لا صلة لهما بالمسألة المطروحة. فلا ينبغي أن تكون المفاضلة بين من يتوجه إلى إطفاء النار في البيت ومن يتفرج على النار للتأمل، بل ينبغي أن تكون بين من أعد العدة لفرضيات الحريق الممكنة بالحصر العقلي والتجريبي، فأعد مخارج النجدة وسلالمها وخراطيم الإطفاء وحنفياته وبين من لم يفعل شيئاً من ذلك، وفاجأه الحريق فشرع في الحركة المضطربة حال حدوث الحريق المفاجئ. والمعلوم أن عدم الاستعداد المتمثل في غياب مخارج النجدة وسلالمها وفقدان خراطيم الإطفاء وحنفياتها يجعل من يعمل في هذا الوضع بالضرورة مضطرباً فيكون عاجزاً ولا يتجاوز فعله الحركة الفوضوية والتباكي على الفرص الضائعة.

فمثل هذا الرجل لن ينجي أحداً ممن يعيش في البيت. سيفقد كل الأحياء من أهله ودواجنه فضلاً عن الأملاك الجامدة. ولن يطفئ النار، بل سيزيدها اضطرابه لهيباً وسيضطر أفراد عائلته للارتماء من النوافذ إذا كانت لهم نوافذ. والشيء نفسه يقال عمن يسمي جهاداً مجرد الرمي بملايين الشباب للموت دون العمل بآية

الاستعداد الرادع. عندئذ يصبح الدم رخيصاً لكون العرق الذي يغني عن إسالته لم يتصبب لحمايته بحثاً علمياً وتحقيقاً تقنياً. كذلك تكون مزاعم الشجاعة الاضطرارية عند المتقاعسين عن الاستعداد قبل أوان العمل بجرد ردود فعل عاجزة لا يبررها إلا عدم إعداد ما يغني عنها. وإنه لمن العجائب أن تجد بعض الشعوب تباهي بعدد قتلاها بدلاً من أن تباهي بمقدار استعدادها الذي يسمو بقيمة الشهادة بأن يجعلها غاية الجهد لا بدايته. فكلما كانت الأمم عاملة قبل الحاجة إلى الحرب استغنت عنها بقوتها المباشرة (**الجيش والتجهيز**) وغير المباشرة (**العلم والاقتصاد**) التي ترهب الأعداء. ومثل هذه الأمم إذا دخلت الحرب تكون أقل المحاربين إهراقاً لدم أبنائها لكونها الأقدر على سفك دم أعدائها علمنا الإسلام بضرورة حصره في من قاد العداء دون عقاب جماعي يشبه بربرية حربي أوروبة الأخيرتين[1].

وإذن فالمسألة لا يمكن أن نحصرها في محدداتها الظرفية فنقصر تحديد العلاقة بين العمل والنظر على الإضافة إلى وضع محدد، بل ينبغي أن نطرح المشكل بصورة عامة فنسأل: هل يمكن تصور

---

(١) شاهدت بأم عيني هذا الأسبوع في بعض مدن شمال ألمانيا وخاصة في ليباك Lübeck (بين ٢٩ أيار (مايو) و ٣ حزيران (يونيو) بقايا التهديم الانتقامي النسقي للمعالم الحضارية الدينية التي أقدم عليها جيش الطيران الإنجليزي وهي كلها جرائم سواء وقعت خلال الحرب أو بعدها أعني قبل حسم الحرب أو بعده، إذ الحرب قد تدوم بعد الحسم دون أن يكون لذلك دلالة عسكرية حقيقية.

العمل فعلاً خالياً من الروية وجارياً في ظرف العجلة والاضطراب ومن ثم مقابلاً للنظر أم إن مميزات العمل الإنساني الجوهرية تعود إلى ما فيه من نظر؟ ما يدرينا فلعل العمل لا تقدر فاعليته إلا بما فيه من درجات الروية النظرية إلى حد يرقى به إلى أسماها أعني الدرجة الفلسفية ؟ وما هي علاقة ما يكون من الروية متقدماً على العمل بالمتأخر منها عنه وبالمصاحب له منها؟ أليست الروية المتأخرة بما هي نقد ذاتي للعمل الماضي شارطة للروية المتقدمة بما هي توقع للعمل المقبل مبني على تذكر الحاصل الماضي من أجل تحصيل الجاري من العمل في الحاضر فتكون الروية اللاحقة أصل الروية السابقة وكلاهما من أجل الروية المصاحبة بوصفها جوهر الفعل العقلي الذي يتضمن الوجهين ويعمق ما فيه منهما فتصبح الخبرة المتذكرة والخبرة المتوقعة في ضوئها جوهر الروية الحاضرة ؟

وطبعاً فمثل هذا الرأي لا يمكن لصاحبه أن يدور في خلده تصور النظر عيشاً في أوهام الأحلام. كيف يمكن تصور النظر في مجراه الفعلي عند الفرد وعند الجماعة ممكناً من غير عمل حقيقي تقدم عليه خلال تعلمه وتأخر عنه خلال مراجعته وزامنه خلال حصوله حال علاج ظاهرة ما يدور حولها النظر بوصفه جهد صوغها العقلي بإبداع نظريتها التي تحدد مقوماتها من خلال تحليلها من حيث هي "خام" فعل الفكر. فالنظريات من حيث هي إبداع عقلي ليست إلا إبداعاً للأدوات والنماذج الرمزية والمناهج

العملية. ومن حقنا القول: إن المفاضلة بين النظر والعمل ليست قضية خيار عملي ظرفي لا يقبل الحسم إلا بإضافة (**إذ إن النظر يكون متقدماً في بعض الحالات والعمل متأخراً والعكس في بعضها الآخر: الحالات الحدية حيث ينبغي المرور إلى العمل مثلاً لتجنب ما يسمى بالانتظار وعدم الحسم في المواقف التي تقتضي الحسم**) بل هي قضية خيار نظري غير ظرفي يمكن حسمه بمقتضى طبيعة وجهي الفعل العقلي التام وجهيه النظري والعملي.

كلا الوجهين يتضمن نفس المقومات مع تقديم وتأخير لنوع الفاعلية المقصودة: فاعلية التصور وفاعلية الإنجاز بعدي فعل العقل في تحديد مقومات الشيء واستمداد وجوده من ماهيته[1]. ففي النظر يكون القصد التحليل التصوري الذي يصنع الشيء في المثال الرمزي نموذجاً لبنيته وصورته وصيغة قوانينه وهو عندئذ عمل يصنع الرموز التي من دونها لا يمكن صنع الأشياء المرموزة[2]. أما

---

(١) ولولا ذلك لكان كلا الفعلين مستحيلاً: فأعراض الشيء أي شيء لا متناهية ولا يمكن للعقل أن يحيط بها معرفة فضلاً عن الإحاطة العملية. لذلك كان العمل والنظر بالطبع فعل رد للامتناهي للمتناهي للتمكن منه معرفة أو عملاً. وهذه العملية التجريدية تكون واعية وبمنهجية في عملية النظر وفي نظرية العمل. لكن الفكر الغفل لا ينتبه إلى هذا فيتصور العمل مجرد انغماس في الفعل والمفعول والنظر مجرد هروب منهما.

(٢) ويمكن أن تكون الأشياء المرموزة هي بدورها رموزاً كما هو الشأن في العلوم الرياضية والمنطقية واللسانية والظاهرات الأدبية والفنية وكل المبدعات التي يتألف منها المخيال.

العمل فيكون القصد الإنجازي فيه تحقيقاً لفعل (**وهو العمل بالمعنى الخلقي**) أو لمفعول (**وهو العمل بالمعنى الصناعي**) هو المطلوب، وهو في الحقيقة ممتنع التصور من دون النظر عامياً كان ذلك أو علمياً إن لم يكن بجرد محاكاة عادية في المجتمعات البدائية التي يكاد العمل فيها أن ينحط إلى الأفعال الغريزية بمستوى تقنيات مجتمعات القردة[١] .

ونحن نستمد ضرورة الحل الذي ملنا إليه والمقابل تماماً للحل الذي اختاره الأستاذ حنفي رغم كوننا مثله نولي للعمل أولية على النظر بشرط أن نفهم أن هذا التقديم يتعلق بتقدم الغاية على الوسيلة من الموقف الدنيوي وعكس العلاقة من الموقف الأخروي. فنحن لا ننكر أن الإشكالية الحالية الملحة على الفكر العربي إشكالية عملية بالأساس لكنها عملية بمعنى ضرورة جعل العمل يكون على علم وبمعنى التمييز بين عمل العلم واستعماله. وذلك لتجنب ما ينتج عن هذا الوضع من عمل مضطرب صارت الأمة العربية بمقتضاه أمة المشي المقيد الذي لا يبرح مكانه: عملها لا يتقدم لكونه لم يصبح موضوع نظر يحول التجربة إلى أمر قابل للتعلم ومن ثم للتأثير في ما يليه من الأعمال. ما زلنا أمة بادية لا

---

(١) ويكون ذلك في الأغلب دالاً على موت الفكر المصاحب للعمل في الحضارات التي انحطت وصار فيها التعليم يقع بالمشاهدة حصراً ومن دون التعليم القولي النظري كما هو الشأن في كل المجتمعات التي ماتت حضارتها مثل مجتمعات الفلاحين في البلاد العربية وغير ذلك من الصناعات التقليدية.

تراكم الخبرة عندها تراكماً عقلياً، بل تقتصر المعارف عندها على الذاكرة النفسية القصيرة لكأننا ما زلنا أمة ذات ثقافة شفوية.

والمعلوم أن فقدان العلم النظري في مجال الطبيعة والعالم (**علوم الطبيعة**) وفي مجال الشريعة والتاريخ (**علوم الإنسان**) العلم الذي هو جهد تربوي فردي وجماعي يمكن أن نرمز إليه بأفضل التجارب البشرية التي يكون فيه الدفع بعملة العرق تسبقة تخفف من الدفع بعملة الدم[1] : **إذ في النهاية لا بد أن تدفع الأجيال اللاحقة مقابل إسراف الأجيال السابقة إفراطاً أو تفريطاً.** لذلك كان استبدال العرق بالدم ليس دالاً على شجاعة الأمة، بل هو دال على غفلة الأمم وقياداتها غفلتها المزدوجة: فهي تتقاعس حال وجوب العمل الوقائي وتضطرب عند الرد اللاعقلي خلال أزوفه العلاجي. الكسل بدايةً نتيجته الرد اللاعقلي غايةً. فما يزعم شجاعة ليس في الحقيقة إلا الثمن الباهظ الذي تدفعه الأمم عن كسلها وفساد تربيتها وتحلل طاقتها الروحية. الشجاعة ليست الازدراء بالحياة بل هي عمل عقلي محسوب. أخلاق الشرف الحقيقي تستوجب حذر العقل وتدبر الروية. وقس على هذا كل الميادين الأخرى. فالتخلف الاقتصادي والتخلف في كل الميادين علته انحطاط الأخلاق العامة التي ردت شعوبنا أسفل سافلين: **وتلك هي منزلة الخسر من سورة العصر.**

---

(١) وذلك هو القصد من الآية الكريمة: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة (النظرية كالعلوم والتقنيات والعملية كالاقتصاد والتجهيزات) ومن رباط الخيل (الجيوش والأسلحة) ترهبون به عدو الله وعدوكم (ردعاً قد يغني عن الحرب)﴾.

المسألة الثانية

دور الفيلسوف خاصة ودور المثقف عامة

الفرع الأول: دور الفيلسوف خاصة

من أين أتت فكرة الفيلسوف الملتزم بالفعل المباشر والمنغمس في عرضيات الحياة العملية ؟ أرى أن هذه الفكرة ناتجة عن خمس أخطاء يعاني منها الفكر العربي الحالي:

أولها وهو جامع بينها ومتضمن لها جميعاً، هو فهم خاطئ للنموذج السقراطي.

وثانيها الفهم السريع للفلسفة الوجودية من حيث هي وعي تراجيدي بالوجود والتزام درامي بالمشروع الفردي والجمعي المزعوم.

وثالثها القراءة الخاطئة لمقولة ماركس حول وجوب الكف عن تأويل العالم لتغييره.

ورابعها سوء فهم التغيير الأسلوبي الذي أحدثه نيتشة.

وآخرها وهو يمثل داهية الدواهي هو الاجترار العجيب لأفكار ما يسمى ما بعد الحداثة من دون حداثة عند المتفلسفين ممن لا تتجاوز قراءاتهم المطالعات الصحفية.

ولنبدأ بالخطأ الأول الشائع. أليس سقراط هو صاحب تطبيق المنهج العلمي الرياضي الذي توصل إليه عصره على الظاهرات الخلقية، أعني على الظاهرات العملية بسحب فهم الفلسفة الحالية حتى إن أرسطو يفسر المنهج الأفلاطوني المبني على أسمى درجات التجريد الصوري وعلى نظرية الماهيات الكلية بتأثير سقراط في أفلاطون الذي كان قبل ذلك يقول بالسيلان الأبدي الكراتيلي[1] ؟ كيف صارت صورة سقراط الملتزم بالعمل من دون تحديد عين صورة نقيضه الذي ثار عليه أعني صورة السوفطائي؟

أليس سقراط هو القائل بضرورة التربية ذات المنهج العلمي (**في العلاقة بالموضوع**) وعلى التجرد والنقد الذاتي (**في العلاقة بالذات**) وبممارستهما الفعلية إلى حد محاكمته وإعدامه ليس من أجل تقديم أي عمل والتزام، بل من أجل الالتزام بالعمل على علم وفضح العمل على جهل ؟ وأخيراً أليس هو صاحب الأخلاق العقلانية التي ترجع القيم الخلقية الحقيقية في مجال العمل إلى استناد العقل على المعرفة الحقيقية التي لا تكون إلا بأسمى درجات بالنظر ؟

ثم ما الفائدة من التزام بالعمل يقدم عليه من ليس لعلمه من فاعلية مباشرة أو قيادية عدا بمجرد الالتزام الموقفي؟ ماذا يمكن أن يفعل التزام الجاهل في أي عمل تحتاجه الأمم بالقياس إلى التزام العالم؟ هل يمكن أن يغير التزام العقل الغفل مجرى المعارك

---

(١) أرسطو، ما بعد الطبيعة مقالة الألف، الفصل السادس.

العسكرية مثلاً أو مجرى التنافس الاقتصادي أو مجرى التغيير الخلقي والثقافي في مسارات الأمم كما يمكن أن يغيرها التزام العقل العالم الذي يمكن باختراع واحد أن يجعل أمة تربح الحرب أو معركة التنافس أو تحقيق ثورة تربوية وثقافية ؟ أليست الحروب والتنافس الاقتصادي والتغييرات الخلقية والثقافية والسياسية اليوم أموراً تربحها معاهد البحث العلمي والتقني أو تخسرها، وليست الجيوش والعمال والمعلمون إلا مجرد أدوات قد يصبح بالوسع الاستغناء عن الكثير منها بمجرد استبدال العسكر بالآلات المسيرة عن بعد لتفريغ الإنسان إلى العمل الفكري والعقلي المجردين المبدعين لهذه الآلات التي تقوم بما كان مجرد أشغال شاقة يؤديها الإنسان لتخلفه المعرفي والتقني ؟

ولا بد هنا من التذكير بتعريف الفكر الفلسفي ما هو؟ لكي نخلص من سوء الفهم الثاني أعني سوء فهم ما يسمى بالالتزام بمعناه في الفلسفة الوجودية. فليس بالمصادفة أن يكون الفلاسفة قد أجمعوا على أن الفكر الفلسفي فكر (مابعد) دائماً لفكر عصره النظري الأرقى سواء كان الموضوع نظرياً وطبيعياً أو عملياً وإنسانياً، إذ هو لا يمكن أن يسهم بالنقد واقتراح البدائل لما لم يتقدم عليه في الوجود الحاصل أو الممكن. لذلك فكلما ارتقينا في التجريد كلما اقتربنا من ميلاد الفكر الفلسفي الذي هو بحث في المبادئ الأولى لأي نشاط فكري إنساني بما في ذلك التجارب

الوجودية التي هي ليست مادة للفكر الفلسفي مباشرة وبما هي وعي غفل، بل هي لا تكون مادة للفكر الفلسفي إلا إذا تجاوزت العيش الطبيعي لكي تصاغ بموقف منفصل عن العيش الطبيعي هو شرط الموقف النظري المؤسس لتأمل في وجدان الوجود يكون من القوة الثانية: **إذ الفكر الفلسفي في التجارب الوجودية ليس من جنس الترجمة الذاتية بالمعنى الأدبي للكلمة.**

ثم تأتي بعد ذلك بانفراد أو مصحوبة بسوء الفهمين السابقين القراءة السيئة للبراكسيس وللدعوة إلى تغيير العالم بدل تأويله، ظناً أن التأويل نظري مشيح عن (الواقع) والتغيير عملي (غارق) فيه. وهنا أيضاً انقلبت الصورة فصار ماركس ستالين. ذلك أن تغيير العالم من دون علم أو من دون تأويل ليس هو إلا التغيير العنيف الذي يستبدل بالعمل على علم العمل على عنف. ولما كان مجال العمل خلقياً وليس طبيعياً فإنه بات من اليسير تصور عدم نفاذ سياسة من السياسات ناتجاً عن سوء نية من وجهت إليه وليس بسبب فساد فيها. فيكون السعي العنيف لفرض صحة (النظرية) السياسية المزعومة علمية بالقوة لتغيير "الموضوع" حتى يطابق النظرية بدلاً من تغيير (النظرية) لتطابق الموضوع.

فقد ذهب هذا الموقف الساذج ببعض المنظرين الماركسيين- الذين ليس في فكرهم من ماركس إلا الاسم إذ هم بالأحرى ستالينيون- إلى حد محاولة تطبيقه في مجال الطبيعة والبايولوجيا

معتبرين بعض النظريات العلمية مجرد نتائج للإيديولوجيا البرجوازية، وأنه لا بد من بدائل اشتراكية من مثل نظرية وراثة المكتسب لتأكيد صحة المادية الجدلية. لم تعد البراكسيس العمل المستند إلى النظرية والنظرية المستندة إلى العمل، بل صارت العمل البديل من النظرية، ومن ثم فهي العمل الغفل الذي يستبدل العجز المعرفي بالفاعلية العنيفة التي رأينا نتائجها على الاقتصاد والعباد في كل البلاد التي قال مفكروها بمثل هذا الرأي السطحي. نسوا أن ماركس الذي يتذرعون به أسس نظرياته في العمل الثوري على فلسفة التاريخ وعلم الاقتصاد في الحدود التي كانت ممكنة بالنسبة إليه رغم جمعه فضالة من الإطلاق الفلسفي الهيجلي (**المنطق الجدلي ونظرية أنماط الإنتاج التي عوضت نظرية أرواح الشعوب**) وفضل من الوضعية البدائية التي تصورت تعميم المعرفة العلمية الوضعية على الظاهرات الإنسانية أمراً ميسوراً بالسهولة التي تصورها ماركس وكل القائلين بعلم التاريخ والجدلية المادية.

ولا يغرنك ما قد يتبادر إلى ذهن من لا يحسن القراءة فيتصور الثورة الأسلوبية النيتشية تغييراً يذكر في هذا التصور. فليس صحيحاً أن أسلوب نيتشة في عمقة يمكن أن يعد رفضاً للنسقية الفلسفية: كل ما في الأمر أن نيتشة يعمل بما يسميه إزالة الهندام بعد إتمام البناء. فكلما كانت النسقية دقيقة ومتينة أمكن تجريد القول الفلسفي من مظاهرها الخارجية فتكون الكتابة المزاميرية

النيتشية كتابة شعرية فلسفية مستواها النظري المجرد لا يكاد يصل إليه أغلب المفكرين الذين تصوروها كتابة للمبتذل من الأساليب الأدبية. وكذلك الشأن بالنسبة إلى أغلب النصوص الدينية المقدسة، فلها ضرب من النسقية النظرية الخفية التي لا ينفذ إليها إلا القليل.

فنأتي في الغاية إلى آخر الموضات. فها هي ما بعد الحداثة تصبح آخر" أمراض الديك" عند مفكري مجتمعات لم تعرف الحداثة ماهي: **يقفزون إلى ما بعد من دون ما يكون المابعد ما بعداً** له. تماماً كمن يريد تأسيس ثورة في الاقتصاد اللامادي من دون حصول الثورة في الاقتصاد المادي. لم يعلم أصحاب هذه الأضحوكة المبكية أن فلسفات ما بعد الحداثة ليست في الحقيقة إلا الذهاب بفرعي فلسفة نظرية الأنوار إلى غايتيهما. فالفرعان ينتجان عن قراءة الفلسفة النقدية إما بردها إلى بعدها النظري فهماً للعمل على منوال النظر وهو فرع الفلسفة الوضعية أو بردها إلى بعدها العملي فهماً للنظر على منوال العمل وذلك هو فرع المثالية الألمانية. وكلا الردين نفي صريح للمسافة التي أبقى عليها كنط في نقده بفروعه الثلاثة بين مبادئ الواقع الظاهر ومبادئ المثال الباطن وبين الضرورة التي تحكم الأول والحرية التي تحكم الثاني.

لذلك فإنه من الواجب أن ينتهي فشل الأنظمة التي انبنت

على الجمع بين الفرعين قراءة لأحدهما بالآخر إلى الموقف ما بعد الحديث. فالاشتراكية القائلة بالبراكسيس ليست إلا قراءة وضعية للمثالية الألمانية: **إذ إن غايات العمل صارت أساس التفسير الفلسفي وعلم هذا العمل أصبح وضعياً مثل علوم الطبيعة**[١] . و الرأسمالية القائلة بالذرائعية ليست إلا قراءة مثالية ألمانية للوضعية: **إذ إن معيار النظر عاد معيار العمل فصارت غايات الذات وفاعليتها المحدد الوحيد للحقيقة العلمية**[٢] . ولما كانت هوية هذا الإنسان هي في الحقيقة هوية نسق حضارته المادية والرمزية بات من الضروري أن ينتج عن مثل هذه الفلسفة نسبية القيم والحضارات وتعددها وانغلاقها بعضها عن بعض: **فبمجرد التخلص من الروح الكلي**

---

(١) أعلم أنه ليس من اليسير فهم مثل هذه العلاقة: ولكن يكفي قراءة علمية الإصلاح للفكر الماركسي في مدرسة فرنكفورت عامة وعند هابرماس خاصة لكي نفهم سر العودة إلى كنط بتوسط هيجل ونقد الأنوار والوضعية في نفس الوقت.

(٢) وأعلم كذلك أن فهم هذه العلاقة أعسر من فهم تلك العلاقة لما يبدو عليها من مفارقات: نعم الذرائعية قراءة مثالية للوضعية. وإليك الدليل: إذا كان معيار الحقيقة لا يعدو أن يكون النجاعة التفسيرية فمعنى ذلك أمران. الأول أن الحقيقة في ذاتها لا معنى لها ومن ثم فالحقيقة هي الحقيقة الإنسانية (وهذا هو مدلول المثالية المعاصرة بعد كنط بعد أن تخلصت من الشيء في ذاته وهم الأوهام حسب رأيها). والثاني هو أن العلم والمعلوم من صنع الإنسان في تاريخه الحضاري ومن ثم فلا يعلو على الإنسان شيء. ولما كان هذا الإنسان هو في الحقيقة نسق حضارته المادية والرمزية بات من الضرورى أن ينتج عن مثل هذه الفلسفة نسبية القيم والحضارات وتعددها وانغلاقها بعضها عن بعض: فبمجرد التخلص من الروح الكلي بالمعنى الهيجلي لم يبق إلا أرواح الشعوب وتلك هي فكرة ما بعد الحداثة الأساسية التي تبني عليها نظرية النسبية والتعدد ونفي الثوابت العقلية.

بالمعنى الهيجلي لم يبق إلا أرواح الشعوب من دون مبدئها الكلي وتلك هي فكرة ما بعد الحداثة الأساسية التي تنبني عليها نظرية النسبية والتعدد ونفي الثوابت العقلية.

فإذا تبين ذلك وأدركنا السر في هذه المفارقات التي جعلت النظامين متضامنين في أساس واحد هو تأليه الإنسان الذي انبنت عليه فلسفة الأنوار صياغة فلسفية للكلام المسيحي الذي بقي حلولياً رغم الإصلاح الديني بات من السهل أن نفهم سقوط الثوابت العقلية بعد سقوط الثوابت الإيمانية. فالثوابت العقلية تحددت بسلب الثوابت الإيمانية وبوعد تقديم المؤيدات من التجربة التاريخية (**تحقيق الروح الكلي في صورته النهائية**) والعلمية (**تحقيق التطابق بين التجربة والنظرية**). لكن المؤيدات أتت بالعكس تماماً. ولعل أكبر هذه المؤيدات المناقضة هي صحوة الحضارات التي ظن أصحاب هذا الفكر أنها ذهبت في الغابرين وخاصة تكذيب نظرية الشكل النهائي للروح في الإصلاح الجرماني الذي يمثل نهاية التاريخ بديلاً من فشل الإصلاح الإسلامي ونبوءة هيجل بخروج الإسلام من التاريخ[١].

لذلك بات من الواجب أن تنتهي المعادلة إما إلى العودة إلى الثوابت الدينية وهو ممتنع إذ إن ما انهدم لا يعود، أو إلى نفي كل الثوابت وهو ما حصل، وذلك هو معنى ما بعد الحداثة فلسفياً:

---

(١) انظر نص هيجل في الهامش الثاني ص٢١١.

فبعد توجس أصحاب فرعي التنوير منهما وفشلهما في توقع ما توقعت وخاصة بعد نجاح حركات التحرير التي يعلم الجميع دورها في الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثية بات من الضروري أن تسقط مطلقات الإنسوية الغربية(١) .

ولكن أي معنى لمثل هذا المجري في حضارة لم يعرف فكرها شيئاً من ذلك كله وقد لا يحتاج إليه ومن ثم فهو لا يمكن أن يبني ما انبنى عليه في فراغ إذا كان أصحابها يريدون بحق أن يستأنفوا الفعل المبدع نظرياً وعملياً ؟ لذلك اعتبرنا هذا الأمر الأخير داهية الدواهي: فهو عودة صورة السوفسطائي الذي يقول بالنسبية المطلقة، والذي تجده مستعداً دائماً لخدمة كل السلاطين من أجل البطن والفرج وعبادة الدنيا والهوى.

لذلك أيضاً لن تجد في هذه الحالة فلسفة ولا فلاسفة بل نسخاً باهتة من الإبستمولوجيين من غير علم، ومن النقاد من غير إبداع، ومن فلاسفة الحق من دون حق، ومن دعاة الاقتصاد اللامادي من غير اقتصاد مادي، ومن الدين بلا دين، ومن الوطنية مع كل العمالات ما يمكن تصوره منها وما لا يخطر على بال

---

(١) ومن لم يقل بالإنسوية لا دينياً ولا فلسفياً كيف يمكن له إن يفكر حقاً أن يقول بنقيضها والشيء وضده فرعان متضامنان دائماً لا يمكن أن يوجد أحدهما من دون الآخر على الأقل كإمكان: من دون مطلقات العقل التنويرية لا معنى للنسبية القيمية ما بعد الحداثية.

بشر. فكر أجوف لا معنى له يقدم على أنه نظر في حين أنه كلام في عدم، خاصة إذا كان موضوع الكلام هو عين ذات الفكر الذي ليس هو إلا حصيلة فعله خلال تاريخه في بعديه الفردي والجمعي. لذلك أخيراً فنحن لا نعجب من أن يصبح مثل هذا الفكر مستنداً إلى موقف عدمي بالذات: **فهو يعتبر الموجود غير أهل للوجود جاعلاً من فعالياته الحاضرة ومشروعاته المستقبلية متمثلة في إحياء ماضي الذات رداً على استيراد حاضر الآخر، مما يجعل العلاقة بين المثال والواقع ليست إبداعاً نظرياً للمثال وعملياً للواقع، بل هي تهديم عملي لواقع الحاضر الذاتي وتوهيم نظري للمثال الماضي الأهلي أو تقديس مرضي للحاضر الأجنبي.**

*   *   *

الفرع الثاني: دور المثقف عامة

طبيعة أزمة المثقف العربي هي عينها هذه القراءات الخاطئة التي وصفنا، وهي بالذات تحريف دور المثقف الناتج عن الجهل بطبيعة عمل العقل. فهذه الأزمة ليست إلا أزمة عدم التمييز بين الفعل المباشر الذي ليس للعقل فيه دور إلا بما أبدعه من أدوات ومناهج والفعل غير المباشر الذي هو جوهره ولب فعاليته، ومن ثم محاولة استبدال مبدأ فاعلية العقل المستمدة من مميزه الذاتي بفاعلية مستعارة مستمدة من الجاه أو من الفاعلية الأجنبية: من الفعل السياسي المباشر.

لذلك فستكون المناقشة هنا بمحاولة وضع نظرية في طبيعة فعل المثقف من خلال طبيعة فعل العقل. فللمثقف في المجتمعات التي صار فيها للعقل فاعلية بالمعنى الذي وصفنا في بحثنا عند تصنيف مراحل التاريخ والأمم دور يؤديه بالقصد الأول من حيث هو تقنوقراطي يستمد من طبيعة أفعال الفكر جدواه التقنية في التأثير على الأشياء والناس بما هم معتبرون أشياء للتأثير فيهم بما هم معتبرون إرادات حرة. وله دور يؤديه بالقصد الثاني، من حيث هو ذو جاه مستمد من الحظوة الناتجة عن منجزات دوره الذي له بالقصد الأول، والسمعة التي انجرت عن نجاحه فيه.

والمعلوم أن مراحل التاريخ الأولى من كل الحضارات قد

أعطت للفكر دورين مستعارين من الدورين السابقين كانا في البداية فاعلين لكونهما يعدان بما حققه الدوران الفعليان لاحقاً ثم صارا صامدين رغم تبين كذب الوعد لثبات العقد الخرافي الذي يستند إليه سلطان الدجالين والمشعوذين في الأوساط العامية، ولما يتميز به ظرف الإنسان الوجودي من حاجة إلى التشبث بالآمال في حالات اليأس كالأمراض المزمنة وكل الوضعيات الميؤوس منها في الحياة البشرية الهشة. ومن هذا الجنس المؤسسات التي ظلت فاعلة في الوهم من خلال الاعتقاد في التقنيات الكاذبة مثل التنجيم والقراءة في الورق وفي الفنجان والسحر والكرامات وكل فنون التدجيل. فيكون للمثقف دور مستعار بقصد أول وهمي من جنس دوره التقنوقراطي: القدرة على الفعل في القوى الغيبية وبها قياساً مغالطياً على القدرة على الفعل في القوى الشاهدة وبها (**المتصوف والساحر**) ثم دور مستعار بقصد ثان وهمي من جنس دوره الناتج عن الجاه المستمد من النجاح التقني، وذلك هو التأثير العقدي والإيديولوجي (**زعماء السياسة ورؤساء الفرق**).

والعلة المنطقية اللسانية بينة. فأساس الفعل الفكري الحقيقي بتوسط الرمز العلمي في الأشياء (**القصد الأول أو البعد التقنوقراطي الحقيقي في الشاهدات**) وفي الناس بتوسط نجاح الفعل في الأشياء (**القصد الثاني أو البعد الخلقي**) هو علاقة القضايا العلمية بموضوع العلم (**مسألة تابعة لإبتسمولوجيا**) تمكننا من قوانينه وبمنزلة صاحب

/p/ العلم الناجح عند الناس (**مسألة تابعة لعلم اجتماع المعرفة**). ولأساس الفعل الفكري المستعار كذلك بعدان: **أولهما** يكون بتوسط الرمز الخيالي في الناس (**القصد الأول أو البعد التقنوقراطي الوهمي في الغيبيات: مسألة تابعة لعلم التحليل النفسي الجمعي**).

وثانيهما في الأشياء بتوسط النجاح في الفعل في الناس (**مسألة تابعة لعلم اجتماع التأثير الرمزي**). وهو ناتج عن علاقة المواقف القضوية بالمخاطب. وقد حاول ابن خلدون أن يدرس من هذا النوع الثاني مثال الشائعات، وكيف تتكون، ومثال الفشل الذريع الذي تعاني منه الثورات المبنية على التأثير الرمزي من دون فاعلية حقيقة، وفند نظرياً التنجيم وكل علميات التحيل في علم الأعداد والكرامات المزعومة.

لكنه اعتبر ثورته الإبستمولوجية في بناء علم التاريخ مستندة إلى شروط التحرر الفعلي من الخلط الذي يؤدي إلى عدم الفصل بين المواقف القضوية والقضايا. وذلك هو المنهج النقدي الذي يشترطه في علم التاريخ. فالمنهج التاريخي النقدي للأخبار، وخاصة بعدها الإيديولوجي، والبحث عن العلوم الأدوات الممكنة من ذلك هو الثورة الحقيقية التي أراد بها تحرير الفكر العربي الإسلامي من دوري المثقف المستعارين في النظر (**علم التاريخ أو نظريته في التحرر من المواقف القضوية للوصول إلى القضايا**) وفي العمل (**عمل التاريخ أو نظريته في نجاح الثورة على الحكم الظالم**).

/p/ فالفعل في الفاعلين نوعان: تأثير التنويم وهو الغالب على الخطاب السياسي عامة والمغشوش منه خاصة، وأداته الخطابة التي لا يمكن للمخاطب بها أن يقتنع من دون أن يكون متأثراً بالانفعالات التي تنومه لكي لا يشارك مشاركة المفكر بذاته **(ورمزه التدجيل السوفسطائي)**.

وتأثير الإيقاظ وهو الغالب على الخطاب الفلسفي عامة والنقدي خاصة وأداته التحليل المنطقي والتأويل النقدي الذي لا يمكن فيه للمخاطب أن يفهم من دون أن يشارك مشاركة المفكر بذاته **(ورمزه التوليد السقراطي)**. لذلك فالكلام العربي الذي يوسم بالكلام الفلسفي ليس هو في الحقيقة إلا كلاماً من جنس أسلوب هذين النوعين من الكلام في الحكم والمعارضة. وهو ليس كذلك لكون أصحابه عرباً، بل بسبب مشكل الاستلابين اللذين أصابا العلاقة بين المثال والممثول بالفصام وأصابا الهوية بالكسور التي أشرنا إليها في كتاب النهضة العربية[1]، والتي تعطل عملية التطعيم الذي لا يعتبرها أصحابه في السعي إليه.

تلك هي العلة في تأكيدنا على الدور الذي ينبغي أن ننسبه إلى الفكر الفلسفي عامة وإلى علم النفس التحليلي الفردي والجمعي خاصة. فالنقد الفلسفي من هذا الجنس إذا لم يسقط في جنس

---

(١) انظر أبو يعرب المرزوقي, آفاق النهضة العربية دار الطليعة بيروت ١٩٩٩ المقالة الأولى.

الفعل المستمد من نوعي التأثير الرمزي اللذين يثور عليهما سقراط بوصفهما جوهر عمل السوفسطائيين الذي رأينا كيف عاد إليه الفكر الإنساني عامة وفكر المقلدين من شهود الزور من المثقفين العرب الذين يخدمون الأنظمة الدكتاتورية مباشرة (**من خلال القول بالديموقراطية الشعبية في البداية وبالديموقراطية البرجوازية غاية: وهم في كلتا الحالتين لا يقولون إلا بما يرضي أسيادهم في الداخل وأسياد أسيادهم في الخارج**) أو بالتهديم النسقي للحضارة العربية الإسلامية والتبني الببغاوي للحضارة الغربية بهدف الظهور بمظهر الثوري الحضاري.

* * *

المسألة الأخيرة

أو أصل الفروع الأربعة في طبيعة فعل العقل

أو وحدة الوجود والماهية

وبعد أليس حديثنا في علاقة النظر والعمل وكأنهما أمران قابلان للفصل ناتجاً عن عدم البدء بما كان ينبغي البدء به؟ أعني تحديد طبيعة فعل العقل بحسب علاقة التفاعل بين قيامه الفردي الذي هو فعل نفسي عضوي وقيامه الجمعي الذي هو اجتماعي تاريخي, قياميه اللذين يتعينان في مبدعاته المادية والرمزية، وفي ما بعدهما المنهجي (**في كيفيات التعلق بالموضوع المنفعل**) والطريقي (**في كيفيات التعلق بالذات الفاعلة**) والسياسي (**سياسات التربية والبحث العلمي**) والفلسفي (**طبيعة المعرفة والوجود**) والديني (**منزلة المعرفة والعمل في المخيال الجمعي**) ؟

ففعل العقل هو عين العقل وجوداً ووجدان وجود في تعينهما الفعلي المادي والرمزي وليس في إدراكهما النفسي. وهو بهذا المعنى عين مفعول ذاته من حيث هو فعالية اجتماعية مادية ورمزية في التاريخ الحضاري رغم كونه من حيث هو فعالية نفسيه عضوية

مفعول التطور الحاصل في التاريخ الطبيعي لأحد أنواع الكائنات الحية، أعني الإنسان. لذلك فهو يتألف من المعاني التالية:

١- فعل إبداع الأدوات المادية: التعين المادي من الدرجة الأولى للفعالية العقلية.

٢- فعل إبداع الأدوات الرمزية: التعين الرمزي من الدرجة الأولى للفعالية العقلية.

٣- فعل إبداع نظريات الأدوات المادية: التعين الرمزي من الدرجة الثانية للتعين المادي من الدرجة الأولى للفعالية العقلية.

٤- فعل إبداع نظريات الأدوات الرمزية: التعين الرمزي من الدرجة الثانية للتعين الرمزي من الدرجة الأولى للفعالية العقلية.

٥- فعل إبداع نظريات النظريات أو إبداع نظريات الإبداع فعلاً وشروطاً: التعين الرمزي من الدرجة الثالثة ذي الفرعين المتلازمين للتعينين الرمزيين من الدرجة الثانية. وهذان الفرعان المتلازمان هما التعينان الرمزيان المطلقان اللذان لا يختلفان إلا بالترتيب بين العمل والنظر في هذا التلازم، لذلك كان كل منهما محيلاً على الآخر بوصفه غايته: الرمز النظري للنظر والعمل وهو جوهر القول الفلسفي والرمز العملي للعمل والنظر وهو جوهر القول الديني.

وهذه الأبعاد الخمسة هي التي تحدد جوهر العلاقة بين النظر والعمل حيث يكون وجود العقل هو عين فعله الذي هو إيجاد ذاته بما هي نظر عامل وعمل ناظر. فالعمل العقلي هو فعل إبداع

النظريات أو البنى النظرية المجردة للقيام العمراني في بعده الرمزي الخالص والرمزي المتعين في الحضارة المادية والرمزية. وحتى لا نطيل أكثر مما ينبغي كما فعلنا في البحث نفسه يكفي أن نشير في غاية المناقشة إلى أن هذا التعريف يمكن من إعادة النظر في تاريخ النظريات الفلسفية التي تقول بالعقل المصير الغربي، لكون التاريخ لهذه الأنواع من الإبداع يصعب فيه تزييف الحقائق. لم يعد الأمر تأريخاً للشعور والوعي وما يصاحب ذلك من معان قابلة للتحريف الإيديولوجي الذي أدى إلى إلغاء دور الشرق في الحضارة الإنسانية مرتين: الأولى عند وضع نظرية العبقرية اليونانية لإلغاء دور الحضارة المصرية- البابلية، والثانية عند وضع نظرية العبقرية الغربية الحديثة لإلغاء دور الحضارة العربية- الإسلامية. وقد خصصنا كتاباً لهذه المسألة بعنوان (الإبستمولوجيا البديل)[١] بينا فيه إمكانية التاريخ للعلم من دون الكلام في التصورات والشعور وحتى النظريات الفلسفية العامة التي تقبل كل التأويلات ككل النصوص التي ليس لها موضوع معين: **استبدلنا ذلك كله بهذه الضروب الخمسة من المبدعات.**

ذلك أن هذه المبدعات تمكن من علاج تبادل القيم المادية والرمزية التي تدور حولها العلاقات بين البشر في مستوى النظر

(١) أبو يعرب المرزوقي الإبستمولوجيا البديل: فقه العلم ومراسه، الدار التونسية للنشر تونس ١٩٨٦.

موضوعاً للمعرفة الأداة (**العلم**) والمعرفة الغاية (**الذوق التشكيلي وغايته الموسيقا والرسم**) وفي مستوى العمل موضوعاً للإرادة الأداة (**العمل**) والإرادة الغاية (**الذوق الأدبي وغايته الشعر والرواية**) في العمران البشري الجمعي والنوعي وما يصاحبها من تواصلات مادية ورمزية، علاجها في حصولها الفعلي المنفصل عن الشعورات والأوعاء النفسيه للأفراد من حيث هي ملكات عضوية متماثلة كيفياً (**لا ننفي الاختلاف الكمي**) عند كل البشر فييسر علاجها علاجاً يقبل الامتحان المنهجي فيمكن من معرفة دور الحضارات المتوالية في هذه الإبداعات لعلاج إشكالات هذه التبادلات والتواصلات المصاحبة لها. فبعد اكتشاف الرقم أساساً لفعل الرمز النظري في الطبيعة والعالم من أجل السيادة على الشريعة والتاريخ (**بناء جهاز الدولة المادي من أجل تثبيت سلطانها على الناس بالسلطان على الأشياء**) والحرف أساساً لفعل الرمز العملي في الشريعة والتاريخ من السيادة على الطبيعة والعالم (**بناء جهاز الدولة الرمزي من أجل تثبيت سلطانها على الأشياء بتوسط سلطانها على الناس**).

ومنذئذ صار كل تجديد فكري أو حضاري يتعلق بهذه المبدعات المؤسسية: الرياضيات والآداب والدولة المادية أو السلطان الزماني والدولة الرمزية أو السلطان الروحاني. وكل المبدعات التي تجري في إطار هذه المؤسسات الأربعة تجد دلالتها

ومعناها منذئذ إلى الآن في الفكر الجذري المؤسس لها من منطلق النظر (الفلسفة) والعمل (الدين) مع توتر دائم بين هذين القطبين محكوم بالتوتر الدائم بين مقوميهما أعني بين النظر والعمل أو بين الأدوات والغايات.

* * *

الخاتمـــة

لا شك أن مناخ الإمتاع والمؤانسة في الحوار الفكـري لا ينفـي ما عودنا عليه سقراط من جـد العـلاج وعمـق البحـث وضـرورة توضيح الخلاف حتى وإن رفض صاحبه ما قد يؤدي إليه من تنافر الاختلاف، ما دامت الغاية التي تجمـع المتحـاورين واحـدة، مهمـا تعارضت المواقف وتنوعت المناهج وتفننت الأساليب. وهذه الغاية هي تمكين الفكر العربي المعـاصر مـن مقومـات الفاعليـة والتـأثير، وإخراجه من ثرثرة الكلام العام الذي يجهل طبيعة التـأثير الرمـزي كيف تكون. فالعقل لا يمكنه أن يفعـل رمزيـاً مـن دون أن يتقـدم عليه شرطه المحقق للتأثير التقني حقاً أو وهماً.

لذلك كانت علامة نجـاح القـول الرمـزي في تحديـد مقومـات الظـاهرة قدرتـه علـى فهـم مقوماتهـا فهمـاً يمكنـه مـن نقلهـا مـن الحضور المطبوع إلى الحضور المصنـوع[1]، وهـو مـن دون العلـم

(١) لا نقصد بها المقابلة التقليدية في النقد الأدبي الكلاسيكي عند فهمـه سـطحياً، بـل القصد هو ما يبلغ إليه العلم بالمقومات والأسباب إلى حد صنع الأشياء صنعاً يكون فيه العمل الإنسـاني قادراً على إنتاج الأشياء بدلاً من الاقتصار على انتظار حصولها الطبيعي. وليـس للعلم النظري من معيـار يثبـت صحتـه غـير هـذا. وكذلـك الفن: فالمطبوع منه ليس ما هو طبيعي، بل ما هو بلغت فيه الصناعة حداً جعله يبدع مثل =

الذي يرفع علم الماهية إلى قوة عمل الوجود لا يكون إلا مجرد همهمة سحرية لا أثر لها على البشر ولا فعل لها في الأشياء[1] . لذلك فإن مثل هذه الهمهمات غالباً ما تكون مؤلفة من أمثلة عامية وعبارات مهترئة لا تتجاوز القيمة الاسمية التي يقدمها أصحابها في سوق العملة الزائفة بديلاً من القيمة الحقيقية في المعاملات العقلية قياساً على سوق المعاملات الاقتصادية.

ولا يفوتني في غاية هذا العمل أن نشكر لدار الفكر ما وفرته

- الطبيعة ولا يحاكيها. وقد بينا الفرق بين محاكاة الطبيعة بتقليد مبدعاتها ومحاكاة الطبيعة بالعمل حسب قوانينها لإبداع ما لم تبدعه ولن تبدعه لكونها خاضعة للضرورة. الحرية هي الإبداع بحسب قوانين الضرورة في سلاسل متحررة منها، ومن ثم فهي استعمال الضرورة ضد الضرورة: ولعل الطب أفضل الأمثلة. فبحسب عمل الطبيعة بقوانينها لا يمكن للخلل الخلقي أن ينصلح لكن الطب يستطيع فعل ذلك لكونه يتدخل في سلسلة الفعل الضروري ليغير شروطه فيغير المفعول، وذلك هو جوهر الحرية بما هي عمل على علم.

(١) كلما كان القول أعجز عن فهم مقومات الأشياء وتحليلها لمعرفة كيفيات تحصيلها كان ميله إلى الإنشاء الطلبي وإدعاء الأسرار السحرية أقرب، وهو نوع من العنف الرمزي. فالعنف بشكليه المادي والرمزي علته الجهل بمقومات الأشياء وبقوانين التأثير الذي تقتضيه تلك المقومات. وإذا كان ذلك في المستوى الرمزي مخادعة للذات في حال صدق صاحبه بحيث يكون من جنس ذهنية الأطفال الذين لا يميزون في ألعابهم بين عالمهم الخيالي والعامل الحقيقي الذي تفرضه ضرورات الحياة فإنه يعد من جنس الخداع الإيديولوجي إذا نافق صاحبه فيكون من جنس ذهنية كل الدجالين الذين يقودون الجماهير بالكذب النسقي لقضاء مصالحهم. وهو عند العامة جامع بين الصفتين انفعالاً لا فعلاً: تصبح حياتهم ألعوبة بيد النخب الفاسدة بدءاً بالنخب الفكرية وختماً بالنخب السياسية. وهذا هو الداء الذي تعاني منه اللحظة العربية الحالية.

لنا من فرصة لعلاج مثل هذه القضية التي قد لا تبدو ذات أولوية عند أصحاب الفعل المباشر. كما لا يفوتني كذلك أن أشكر الصديق الأستاذ الدكتور حسن حنفي على ما بذله من جهد لعلاج هذه القضية التي شرعنا في علاجها عندما بلغ بنا الحوار الأخوي في لندن إلى اعتبارها بؤرة التقابل بين موقفينا من منزلة الفلسفة ودورها ومن دور المثقف والالتزام في العمل المباشر الذي قد يستدعيه الظرف العربي الإسلامي. لكن هذا التقابل شبه التام لم يمنعنا من تمتين عرى الصداقة إلى حد قبول التحدي المتمثل في عرض خلافنا على الجماعة المعرفية في الوطن العربي عل ذلك يساعد على النقلة النوعية في تأسيس فلسفة عربية جديرة بهذا الإسلام بعد طويل مراوحة في نفس المكان والله ولي التوفيق.

* * *

تعقيب على مبحث

(النظر والعمل من المنظور الحي للفلسفة العربية الإسلامية)

للدكتور أبو يعرب المرزوقي

الدكتور حسن حنفي

١- صورة الفكر

يبين تاريخ الفكر أن المنهج أهم من الموضوع، وأن صواب الموضوع إنما يرجع إلى صواب المنهج، وأن خطأ الموضوع إنما يرجع إلى خطأ المنهج. فالمنهج سابق على الموضوع. هو الذي يحدد الرؤية والمنظور، ويضع القواعد والأصول، ويحدد الهدف والغاية، ويكشف عن المجهول، وينير الطريق، ويبين المعنى الاشتقاقي للفظ المنهج في اليونانية μεθοδος أو بالعربية (النهج) أو (المنهاج). فالمنهج سلوك ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ [المائدة: ٥/٤٨].

وصورة الفكر أهم من موضوعه، وطريقته في الاستدلال أهم ما يبرهن عليه، خاصة إن كان موضوعه هو ذاته، ومضمونه هو

صورته، وأسلوبه هو هدفه، وصياغاته هي بنيته. هنا يصبح الفكـر موضوعاً للدراسة والحوار باعتباره صـــورة بغير مضمـون، وليـس دراسة لأي موضوع بالرغم من العنوان. حتى لـو تغير الموضـوع (النظر والعمل) لا يتغير الفكر باعتباره صورة.

وعندما يغيب مضمون الفكـر تصبح صـورة الفكـر مضمونـه نظراً لأنه خـال مـن مضمـون غـير صورتـه. ويصبـح المدخـل إلى مضمون الفكر إذا وجد تحليل صُوره وأشكاله، كما هو الحـال في مدرسة تاريخ (الأشكال الأدبية) لدراسة النصوص[١].

والفكر نوعان:

الأول فكر متوسط يضع بين الذهن والعالم التصور أو المقولـة، هذه النظارة التي يرى بها العالم. لو كـانت خضـراء كـان العـالم أخضر، ولو كانت حمراء كـان العـالم أحمـر، ولـو كـانت سـوداء كان العالـم أسود. وهو الفكر المثالي منذ أفلاطون حتى كانط.

والثـاني فكـر مباشـــر يتحـــد فيـــه الفكـــر بالعـــالم، والـــذات بالموضوع. هو الفكر الموضوعي منذ أرسطو حتـى هيجـل. الأول سماه برجسون من وضـع العقـل Intelligence ، والثـاني مـن فعـل الحـدس Intuition . الأول يحـوم الفكـر فيـه حـــول الموضـــوع ولا يدخل إليه، يصفه من خارجه وعن بعد في لقطات ثابتة.

(١) انظر دراستنا : مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية، دراسات فلسفية، الأنجلو المصريـة، القاهرة ١٩٨٧، ص ٤٨٧-٥٢٢.

والثاني يدخل فيه ويتحد به، ويدرك ماهيته. الأول يتحدث في كل شيء إلا الموضوع نفسه، والثاني لا يتحدث في أي شيء إلا في الموضوع نفسه. الأول وهم، والثاني واقع. الأول كما يقول برجسون أيضاً ظلال الأشياء وليس الأشياء ذاتها أو (شيك) بلا رصيد، أو أصفار على اليسار كما يقول كانط.

لا يعني الفكر التعقيد والتصنع والتكلف، وقول كل شيء ولا شيء، والاختفاء حول النصوص والصياغات المنمقة التي يحار في فهمها الناس. الفكر هو الموضوع والبساطة والقدرة على إيصال الرسالة للناس. وقد كان مطلب الوضوح مطلباً فلسفياً وشرطاً من شروط الفكر منذ سقراط حتى برجسون. جعله ديكارت القاعدة الأولى في فكره، وضوح الشيء وتميزه من غيره.وجعلته الظاهريات شرط الإدراك الحدسي. وفي الحديث: "تركتكم على الواضحة، ليلها كنهارها".

ليس الفكر هو المنغلق على ذاته. يدور حول نفسه، ويخلق عالماً وهمياً لا وجود له من مصطلحات وصياغات ترضي غرور المفكر بأنه قد فكر، وأتى بما لم يأت به الأولون والآخرون. وتعطيه الصدارة في مجتمع مازال يئن من المباشرة، ويضجر بخطب الساسة ووعظ الخطباء. بل هو الفكر القادر على الدخول إلى الواقع والتفاعل مع متناقضاته. الفكر جزء من الواقع. هو واقع ذهني. والواقع جزء من الفكر، فكر متحقق. ومادام كان حلم

الفلاسفة كمقياس الحقيقة تطابق عالم الأذهان مع عالم العيان. وهو ما سماه العصر الوسيط Adequatio Ratio in Rei .

الفكر المنغلق حوار مع الذات أكثر منه حوار مع الآخر، حوار مع النفس أكثر منه حوار مع الآخر. فالنفس موزعة بين الثقافات، الإسلامية والغربية، تريد أن تحقق طموحاتها، وتفرض نفسها، وتحقق وحدتها. فالخطاب المنغلق على النفس تعبير عن الذات المتمركز حول النفس أيضاً. لا يتجاوز الحديث مع النفس (المونولوج) إلى الحديث مع الآخر (الديالوج).

والسؤال في مثل هذا الخطاب المنغلق على ذاته الذي يجعل الخطاب الذات والموضوع في حركة التفاف دائري ما هي مقاييس الصدق؟ كيف يمكن التحقق من صدق تحليلاته؟ هو أقرب إلى (البئر الفكري) الذي يغوص فيه الفكر ولا يخرج منه. هنا يصبح الفكر كالآلة الحاسبة التي لها شفرتها الخاصة وجهازها المفاهيمي بتعبير المغاربة. فالخطاب غاية ذاته، ذات وموضوع . مضمونه شكله، ومعناه لفظه، وقصده تركيبه. وغناه فقره، وكمه كيفه، والفرح به حزن عليه.

لذلك يصعب إعادة صياغة هذا الفكر والتعبير عن مضمونه في قضايا بديهية. فالفكر الخصب هو القادر على أن يتكرر وأن يعيد السامع أو القارئ إنتاجه وتطويره. بل يصعب الاستمرار فيه

وقراءته حتى النهاية لأن الرسالة لم تصل، والفهم لم يعمَل، والذاكرة لم تسعد، والشعور لم يتحرك، والوجدان لم ينفعل. وظل المفكر حبيس نفسه مهما أكثر من الكتابة وزاد من القول وبنى المذاهب في الهواء، واستعرض تاريخ الفلسفة، ونحتت المصطلحات، وكثرت الاستشهادات بكل اللغات.

ليس الفكر هو الذي يدور حول ذاته. يلف كالشرنقة. يتضخم وينتفخ في عبارات وصياغات دون أي مضمون إلا من هواء فارغ. بل الفكر هو الذي يتجه نحو موضوعه كالسهم فيصيبه فيتحول إلى إدراك. الفكر ليس دائرة، تدور حول ذاتها في حركة وهمية أو الحركة في المكان، بل هو الفكر الذي يتحرك حركة مستقيمة، متجهاً نحو موضوعه. الفكر الدائري هو الدرع الذي يظن المفكر أنه يحميه من تفاعلات الواقع وأخذ موقف منها، والدخول طرفاً فيها. في حين أن الفكر الخطي هو السهم الذي يصوبه المفكر نحو الهدف حتى يؤثر في حركة الواقع، ويعدل مساره طبقاً لأهدافه ومقاصده وطبيعة مرحلته.

الفكر الدائري فكر بلا هدف ولا غاية ولا قصد إلا ذاته مثل السلك الذي يلف حول قضيب كما يصنع المحرك. يخفي أكثر مما يكشف. غايته الالتفاف والتخفي بالرغم من البرقات هنا وهناك عن الإصلاح والنهضة، وما يتوق إليه العصر، وما يشغل بال الناس. الفكر هو الذي يتجه نحو غايته، ويصوب نحو هدف.

الفكر قصد يتجاوز النوايا الأخلاقية الحسنة. هو قصد أي تخارج أو توتر يصل إلى الموضوع ويستكشفه. يستشعر عن بعد ثم يقترب من موضوعه فيتحد الداخل والخارج، الذات والموضوع في قصدية متبادلة. تنير الذات للموضوع، وينكشف الموضوع للذات دون أن تجعل الذات من نفسها موضوعاً. فيختفي الموضوع ولا تبقى إلا الذات الفارغة من أي موضوع.

الفكر يتوجه بالباعث على التفكير. وهو الدافع عليه. ليس الفكر آلة تعمل عندما يفتح زر التفكير في الصباح ويغلق في المساء، بل هو باعث لتحقيق شيء. ليس السؤال فقط "ماذا يعني التفكير؟" كما سأل هيدجر، بل أيضاً "لماذا التفكير؟". التفكير نداء للواقع كما أن حركة التاريخ نداء للبطل كما يقول برجسون. الباعث هو الذي يوجه التفكير نحو قصد، ويحدد له هدفاً ويحميه من الوقوع في الدائرية والخطاب المغلق المتضخم من الداخل، والذي لا علاقة له بالخارج. الفكر حركة أمامية في الخارج وليس حركة دائرية في الداخل "توجه نحو ..." وليس "دوراناً في...".

الفكر يتجه نحو الواقع مباشرة، ويغوص في أعماق الحاضر. لا يسقط الواقع في الزمان والمكان هارباً إلى التحليلات النظرية الخالصة التي لا واقع لها أو إلى الماضي يجد فيه حلاً للحاضر أو تنظيراً له أو إلى المستقبل وعالم التمنيات. الفهم النظري الخالص

الذي تحقق في الغرب هو نموذج التحديث الذي على كل حضارة تبنيه والاقتداء به والحذو حذوه. ودون الواقع والحاضر أي واقع يغير المفكر وأي زمن يعيش؟ الفكر لا يكون إلا في واقع، ولا قصد له إلا تغيير العصر. فما موضوع الفكر؟ هل هو ذاته أم الواقع الخارجي؟ هل ما يتوهم في عالم الأذهان أم ما يحدث في عالم الأعيان؟ هل "من السخف التأفف من التجريد العلمي والبعد عن "الأشياء ذاتها" بمعنى تأفف فينومينولوجيا هوسرل في مجتمع ليس له من العلم شيء، وهو لم يغادر المظاهر العفوية للأشياء بعلم مغرق في التجريد حتى يجعل مطلبه العودة إليها؟"(١).

ففي مجتمع تنتهك فيه حقوق الإنسان، ويُسجن فيه المعارضون، ويهرب أقطابها إلى الخارج، وتزور فيه الانتخابات التي أصبحت أضحوكة في الوطن العربي، ٩٩,٩٪ موافقون على انتخاب رئيس مدى الحياة، أو على قوانين مكبلة للحريات، أو على ما يضر بمصالح الناس، لا يكون الفكر فيه إلا فكراً مناضلاً يتوجه إلى مظان الخطر في المجتمع. الفكر سلوك، والنظر عمل. وكل فكر يدعي أن مهمته الفهم وليس الفعل، التنظير وليس الممارسة، التعليم وليس النضال فكر يصالح بالرغم من نداء الشعراء "لا تصالح". فكر يهادن، فكر يخشى من المواجهة، ولا يريد الخسارة، مثل خطيب المسجد الذي تشرف عليه الدولة، لا

(١) النظر والعمل ص ٢٢.

فرق بين المفكر المنظر وفقيه السلطان، الأول سلباً والثاني إيجاباً. فكر يصول ويجول فوق الواقع وليس فيه، على هامشه وليس في مركزه، لجذب الانتباه وليس لتغيير الواقع. وهو ما سماه الفلاسفة من قبل (الاغتراب).

لا يوجد فهم نظري خالص لأنه لا يوجد نص نظري خالص. الفهم هو السير مع النص لمعرفة مقدماته ونتائجه، ومناهج استدلاله، بواعثه وأهدافه، وأشكال تعبيره ومضمونه، ومدى فاعليته هو قدرته على التأثير في الناس، وتغيير الوضع القائم إلى ما هو أفضل. الفهم المطابق لموضوعه هو القادر على الاقتراب منه ومعرفة مكوناته والنزول إليه والاتحاد معه والتوحد به كما يصف برجسون طريقة الحدس وليس الحوم حول الموضوع والارتفاع عنه، والترفع عليه، وتجاوزه، ونقله إلى مقولات وتصورات وقوالب ذهنية أو التضحية به خوفاً من الالتزام والدخول في تناقضات الواقع وصراع القوى، وخلق موضوعات ذهنية بديلة تقال في أي مناسبة، وتصاغ في كل موضوع. توحي بالفكر وهي لا تقول شيئاً، وتعطي هالة من التنظير للاشيء.

ويعم الفرح عند المفكر المغربي خاصة ومن تأثروا به عامة كلما ذكر لفظ (إبستمولوجيا) وصفاً للتحليل النظري. فهي كلمة معربة، تجمع بين الوافد والموروث. وهي كلمة حديثة ترتبط بفوكو. ويعلو المفكر بسببها درجة على أقرانه المنشغلين بالخطابة

والإنشاء أو بتدوين البيانات الحزبية والمقالات الثقافية أو الممارسين للثقافة في نضالها اليومي[١]. ويعوض لفظ (الإبستمولوجيا) إحساساً بالنقص أمام المشروع المعرفي الغربي الذي بدأه ديكارت في (مقال فى المنهج) وبيكون فى (الآلة الجديدة) كرد فعل على البنية الخطابية الإنشائية وأساليب الوعظ والإنشاء. مع أن العلوم القديمة بدأت بتحديد العلم وطرق إجابة عن سؤال "كيف أعلم؟" وموضوع العلم إجابة عن سؤال "ماذا أعلم؟" [٢].

والجمهور جزء من الخطاب، والمتلقي هو المستمع للمتكلم. والمخاطِب يتحدث إلى المخاطَب. فلأي جمهور يكتب المفكر ويخاطب الفيلسوف؟ لا يوجد خطاب بلا جمهور، وحديث بلا مستمعين، ورسالة بلا مرسل إليهم، ونبي بلا قوم، وزعيم بلا شعب، وإله بلا خلق. وهذا هو معنى الحديث القدسي المشهور "كنت كنزاً مخفياً، فخلقت الخلق، فبه عرفوني". ويعاب على المفكر العربي التوجه إلى الجمهور، والكتابة إلى القارئ العربي حتى أصبح الخطاب الجدي الفلسفي النظري شبه مستحيل الذي

---

(١) السابق ص ٦٣.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، جـ ١ المقدمات النظرية، البابان الثالث والرابع، القاهرة، مدبولي ١٩٨٧.

يتجاوز الكلام العام [١] . ومع ذلك فرد الفعل أيضاً، الطرف النقيض، الإيغال فى التنظير، والبعد عن الموضوع المباشر حتى يستقل الخطاب عن المخاطَب والمخاطِب ، عن المؤلف والقارئ. فإذا مات المؤلف فإن القارئ لا يموت.

* * *

(١) النظر والعمل ص ١٤-١٥.

٢- موقف الفكر

والفكر موقف حياتي وليس عملاً ذهنياً مجرداً. بل هو موقف سياسي واجتماعي وليس آلة لصياغة عبارات، وتدوين فقرات، وترتيب فصول، وتنظيم مقالات. كيف يتعامل الفكر مع موضوعه لتحديده والكشف عنه، والتمييز بينه وبين الموضوعات الأخرى؟ كيف يتقدم إليه ويتحد معه لمعرفة ماهيته، بنيته وتكوينه أو يهرب منه ويخفيه؟ الفكر مخاطرة وليس أمناً، مواجهة وليس هروباً، إقدام وليس إحجاماً، تقدم وليس نكوصاً، جهاد وليس قعوداً. لذلك نقد الماركسيون الاغتراب. وأكد الوجوديون على الالتزام. ورفضت البرجماتية الموقف النظري من العالم. وتحدث علماء النص عن وضع النص في العالم، وتعبيره عن التجربة الحية، Sitz im Leben.

والفكر موقف حضاري للمفكر في العصر وفي الزمن . الفكر بلا موقف خواء وهراء . الفكر لحظة زمنية في حالة الوعي، "تمفصل" بلغة المغاربة في مسار الواقع. الفكر يكشف عن حركة التاريخ ويبين في أي مرحلة من مراحل التاريخ، يعيشها المفكر. لا يوجد فكر إلا في التاريخ، في الزمان وفي المكان، لشعب ولحضارة. الفكر مثل الوحي، في التاريخ، جزء من حركته. يعبر عنه ويدفعه إلى الأمام. ولا يتم ذلك بالنعي على العصر،

والشكوى من الزمان، بل عن طريق معرفة جدل الواقع والدخول فيه وقوانين التاريخ والسير معها. كل فكر ابن عصره وحضارته. ولا يوجد فكر خارج الزمان والمكان بدعوى الشمول والإنسانية.

والفكر تعبير عن الموقف الاجتماعي للمفكر، إلى أي طبقة ينحاز، وعن أي مصالح يدافع؟ الفكر جزء من عمليات الصراع الاجتماعي. والمفكر ينتسب إلى طبقة، من النخبة أو من الجماهير أو من الطبقة المتوسطة. يدافع عن نفسه، عن الطبقة المتوسطة التي تستفيد من النخبة بإضفاء الشرعية عليها في مقابل الحظوة. وتستفيد من الجماهير ، توهمها بالعلم فتنال حظوة العلماء ومكانة الفقهاء. الفكر جزء من الحراك الاجتماعي وقوة في جدل التاريخ.

والفكر شهادة على الموقف السياسى للمفكر، مع الحاكم هو أم مع المحكومين، أم مع نفسه يستفيد من الاثنين بعدم التعرض لهما لا بالخير ولا بالشر. لا يكشف عن ظلم الحاكم ولا يدافع عن حق المحكومين. لا علم في السياسة ولا سياسة في العلم. لا عمل في النظر، ولا نظر في العمل. مع أن قضية النظر والعمل كانت في الأساس قضية سياسية. يريد الحاكم فصل النظر عن العمل، والإيمان عن الفعل. يكفي الشهادة، القول بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله دون أي ثمن لها أو استحقاق عليها. وهي طائفة المرجئة، الحزب الحاكم الذي يمثله الأمويون. في حين

تبنت المعارضة السياسية المسلحة الموقف النقيض، أن العمل جوهر النظر، وأن الفعل قرين الإيمان، ومن لا عمل له لا إيمان له حتى ولو تم التفوه بالشهادتين، وهو موقف الخوارج. من صالح الحاكم إخراج العمل عن الإيمان حتى لا تنقد المعارضة أفعال الظلم والقهر التي يقوم بها. ومن صالح المعارضة إدخال العمل في الإيمان حتى تنقد أفعال الحاكم، وتقوض شرعيته. أما المعارضة الفكرية التي تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنها أخذت موقفاً وسطاً بين الاثنين من أجل إحداث التغيير من الداخل. فمن يخرج عمله عن إيمانه مثل مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا كافر، بل فاسق أو عاصٍ. فالحاكم يمكن مواجهته لظلمه وليس لكفره، وتجوز معارضته لفساده لمن شاء.

ليس الفكر فقط جزءاً من السياق الاجتماعي والسياسي، بل أيضاً جزء من الثقافة الوطنية السائدة. وكما عرف عن المشرق ثقافة الإصلاح الديني، مدرسة الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب، عرف عن المغرب العربي الإصلاح الديني أيضاً، عبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي ومالك بن نبي والطاهر بن عاشور، والفاضل بن عاشور. هو الفكر الإصلاحي من الحركة السلفية المعاصرة وخريجي الجامعات، القرويين والزيتونة وجمعيات علماء الجزائر وغيرها. مازال الإصلاح في حاجة إلى تطوير بعد أن كبا مع كل جيل، من

الأفغاني إلى محمد عبده، من الثورة إلى الإصلاح بسبب هزيمة العرابيين واحتلال مصر، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا، من الإصلاح إلى السلفية بسبب الثورة الكمالية في تركية، ومن رشيد رضا إلى حسن البنا وسيد قطب والجماعات الإسلامية المعاصرة، ومن السلفية إلى الحركات السرية المعارضة بالعنف بسبب استشهاد حسن البنا وسيد قطب وانقلاب المشروع القومي التحرري على نفسه ومن داخله [(١)].

ويشار إلى الإصلاح على استحياء، لأنه عملة العصر الرائجة. فكل مفكر أصبح من سليل المصلحين، يستأنف ما بدأه الرواد الأوائل. والإصلاح هذه المرة وقبل هذا الخطاب "إصلاح العقل" في الفلسفة العربية الإسلامية، وهو عنوان من وحي اسبينوزا (رسالة فى إصلاح الذهن). والعقل مجرد أداة، وقوة ناطقة. إصلاحه في مناهجه وطرق استعماله والتعامل مع مادته.

والفقه جزء من الثقافة السائدة. وقد عرف عن المغرب العربي الفقه المالكي. واستقر في كل أرجاء المغرب، من المغرب الأقصى والجزائر وتونس وليبيا حتى مصر التي تنازعها مذهبان، مالك والشافعي على المستوى الشعبي، وأبو حنيفة على المستوى الرسمي من العصر التركي، وابن حنبل من خلال السلفية

---

(١) السابق ص ٣٠ ، كبوة الإصلاح، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ١٧٧-١٩٠.

المعاصرة عندما ارتد رشيد رضا من الإصلاح إلى السلفية خوفاً من تكرار الثورات العلمانية في البلدان الإسلامية بعد نجاحها في تركية بعد الثورة الكمالية في ١٩٢٣ وإلغاء الخلافة في ١٩٢٦. ووجد الجذور القريبة للسلفية لدى محمد بن عبد الوهاب، ثم امتدت الجذور أبعد من ذلك إلى ابن تيمية. ثم تأصلت الجذور في شيخها الأول أحمد بن حنبل. ولما كانت مصر تعشق النص وتغوص في الواقع ظهرت المالكية كوجه آخر للحنبلية كما اتضح ذلك في حنابلة مصر مثل الطوفي جاعلاً المصلحة أساس التشريع. فالتنظير ضد المالكية، وأولوية النظر على العمل مخالف للمالكية كتراث شعبي سائد في كل المغرب العربي. "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن" تجب كل تنظير وتعقيل وفهم نظري مجرد. لو كانت الحنفية هي المذهب السائد والثقافة الشعبية العامة ربما كان التنظير الأصولي له مكانة وحضور، التنظير الذي يضع القواعد لانتظام الجزئيات، وليس التنظير الذي يتوه في الجزئيات ولا ينتهي إلى شيء ولو إلى قاعدة أصولية واحدة بالرغم من النوايا الصالحة في تقسيم الفكر إلى مقالات وفصول كما يفعل القدماء.

ونظراً لحاجة الفكر العربي في المغرب إلى تأصيل في الثقافة الوطنية بعيداً عن المالكية وتطويرها مما يحتاج إلى جهد ووقت وقدرة وحمية فإنه سرعان ما يؤصل نفسه في ابن خلدون الذي لا

يختلف أحد في المشرق والمغرب، داخل الوطن العربي وخارجه على رصانته وعلميته وموضوعيته وقدرته على التنظير للمجتمع العربي تاريخاً وبنية. أصبح ابن خلدون عملة رائجة لكل من أراد من الأحفاد استمرار تراث الأجداد. وتكاثرت الرسائل الجامعية عنه، وعقدت عشرات الندوات والمؤتمرات لإعادة قراءته. أصبح نقطة إحالة مركزية للفكر العربي بعيداً عن خطابة المصلحين ووعظ الواعظين. العقلاني يقرأ نفسه فيه. والمادي التاريخي يجد فيه أصوله الوطنية. والنقدي يسره البداية بالكشف عن أغلاط المؤرخين وتجاوز الروايات إلى الواقع المشاهد والخبرة التاريخية المباشرة، ويظهر لفظ (العمران) من ابن خلدون في المقالة الرابعة والخيرة "نزعة العلاقة بين النظر والعمل في العمران البشري". والحقيقة أن الإغراق في ابن خلدون تمسح به واستناد إليه وبحث عن يقين تتركب فوقه الظنون. ابن خلدون هو السند الخارجي عندما لا يكون للفكر سند من ذاته. وهو الهوية عندما لا يكون للفكر قصد ونية. وهو واضع علم الاجتماع النظري إذا ما دعت الحاجة إلى التنظير [١].

وابن خلدون أشعري العقيدة. يتصور التاريخ في انهيار مستمر حتى يظهر الفاطمي. ثنائية البدو والحضر تقابل تقليدي ما بين

(١) السابق ص ١٢٤، ويحال إلى دراسة سابقة (الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر". الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٥.

الخير والشر كقوتين في حركة التاريخ. يحلل أسباب الانهيار ولا يضع شروط النهضة. أخذ أكثر مما يستحق في المغرب عامة وفي المشرق خاصة. له تصور دائري للتاريخ قد لا يفيد كثيراً في حركات الإصلاح التي تحتاج إلى تصور يقوم على التقدم والرقي[١].

وبالرغم من نوايا الإصلاح وشيوع استعمال اللفظ في الخطاب وفي عناوين المؤلفات وهو ما يدل على رغبة في النهوض وحمية على حال الأمة إلا أن الأحكام تصدر على التردي والانحطاط وغير ذلك من الألفاظ التي يستعملها المستشرقون الذين لا يودون للأمة نهضة ولا إصلاحاً. والقسوة على النفس مقدمة لظهور المهدي، البطل المنقذ، والمفكر العربي الذي سيحيل التردي إلى تقدم، والانحطاط إلى نهضة. يقال: عصرنا عصر الانحطاط. وقبله انحصر الفكر الديني فى الشروح والملخصات والتعليقات على المتون التي اعتبرت مطلقة ونهائية، مع أنها محاولات لتمثل الوافد داخل الموروث عند القدماء، وإبداع الفكر على ذاته في عصر التدوين الثاني[١]. ويقال أيضاً: لم يتجاوز البحث الفلسفي عند المحدثين منذ بداية عصر النهضة "الدروس السطحية لتاريخ الفلسفة المدرسي الذي لا يكاد يتجاوز العرض الحدثي لحيوات

---

[١] من النقل إلى الإبداع جـ ١ النقل جـ ٣ الشرح.

الفلاسفة والعموميات المبتذلة حول مذاهبهم وبعض أعمالهم، والثقافة الصحفية التي تخلط بين الفكر الفلسفي والتعبير الأيديولوجي عن المواقف الحزبية". هم أقرب إلى "فقهاء الوضع وأنصاف مثقفي الحاضر" وأنصار النفعية المباشرة التي فرضها عليهم " أنصاف متكلمي الماضي وفقهاء الشرع فصارت عموميات المنطق ومبتذلات الأيديولوجيا وموضوعات النقد الأدبي وسطحيات التحليل الطبقي فكراً فلسفياً يعتد به". هو الفكر الذي تمتلئ به "الملاحق الثقافية لمنشورات الأحزاب ومجلات ما يسمى بمراكز البحث التي يعدل دوام الثوابت من رجال الجهاز عمر المعاهد نفسها، ولا يتجاوز الفكر النظري وما بعد النظري فيها مستوى بيانات الأحزاب التي تنشر مبررات بقائها فى (رفاه) المعارضة القولية والتواطؤ الفعلي مع أفسد ما في النظام العربى الرسمي وما خلف ستائر ركمه من مافيات"[١]. وكل من لا يفهم النسق الفلسفي للمؤلف فإنه ممن اعتادوا على فلسفة الملاحق الثقافية في الجرائد الرسمية [٢]. ويقال أيضاً : لقد انتهى فكرنا الفلسفي إلى فشل إيجابى يبعده عن التنظير [٣]. ووضعنا الخلقي والمادي الحالي مترد.

---

(١) النظر والعمل ص ١٣/١٥.

(٢) السابق ص ١٤٤.

(٣) السابق ص ٢٢/٥٣.

وتعاد هذه الأحكام الإقصائية والحكم بالانحطاط في الصلة بين الفلسفة والدين. فالنخب لم تطبق النقد إلا على المصادر الأجنبية مستثنية منه الفكر الديني. فغلب عليه الفكر العامي أي التعالي على التاريخ مما جعله تاريخاً للشروح الميتة. عانى الفكر الإسلامى من هذا الفصام مما أدى إلى عصر الانحطاط لإنهاء "وظيفتي الوجدان والفرقان في فكر الوجود الطبيعي والتاريخي". بقيت التجربة العربية الإسلامية جامدة في شكلها قبل عصر الانحطاط خالية من التجربة الحية. وعاشت (منحطة) و(محنطة). أصبح الفكر في جامعاتنا ومعاهدنا العلمية والدينية عرضاً تاريخياً مدرسياً ميتاً أو خطاباً مباشراً يكاد يقتصر على إيديولوجية الأحزاب المعارضة (مبتذلات الفكر الدينى) والأحزاب الحاكمة (مبتذلات الفكر الفلسفي) وثقافة صحافييها[١].

ولا تقل القسوة على القدماء عن القسوة على المحدثين.فقد "ظل فكرنا الديني نقداً سلبياً للتوزاة والإنجيل دون بناء موجب!" وهو ما يتجاوز مهمة نقد الكتب المقدسة في تحليل النصوص وبيان تكوينها ومصادرها.وصياغاتها وأهدافها وتاريخيتها دون أن يعطي بديلاً وتركيب النص الصحيح[٢]. فالفكر الفلسفي العربي قديماً وحديثاً وقع في اغتراب الفكر، لأنه أغفل إيجاد "العلاقات

(١) السابق ص ٨٥-٨٦.

(٢) السابق ص ١٨-١٩.

الجوهرية" واكتفى بشرح النصوص، والتعليق على المتون، والتخريج على الشروح.

هذا الخطاب العربي خطاب إقصائي، يستبعد الخطابات الأخرى. يتجاوز ولا يحاور، يستبعد ولا يحتضن، بمنطق الفرقة الناجية والنزعة الأخلاقية، وامتلاك الحقيقة المطلقة. يطلق السهام هنا وهناك من أجل إفساح المجال للمفكر الأوحد. يزيح الأقران من أجل إفساح الطريق للبطل القادم. يريد فرض نفسه على الخطابات العربية القائمة في المغرب والمشرق حتى لا يفوته القطار، ويُذكر مع المذكورين، ويفسح له مكان بين الجالسين[1]. فلا تزدهر "الطحالب إلا فى مستنقع أنصاف المثقفين أصحاب الفكر الفلسفي المنحط الذين قصروا المعرفة على ملخصات الصحف الأجنبية ذات المنحى الجمهوري التقريبي"[2] . ويعاب على الذين يساهمون في الحياة الثقافية ويعرضون الكتب والخصومات في الصحافة العربية بأنهم "أنصاف مثقفين" نزلوا

---

(١) وأحياناً توحي بعض الكتابات للأخ علي حرب بذلك، فمعظمها مراجعات لمؤلفات الآخرين، وإصدار أحكام عليها بالصواب والخطأ تحت عناوين براقة وبأسلوب أخاذ قد لا يوجد وراءه أي مضمون. هذا النوع من الخطاب أشبه بالنباتات المتسلقة التي من دون الحائط الذى تتسلق عليه لا تستطيع أن تقوم أو أن تبدو للعيان إلا إذا غطى الحائط وستره وأخفاه، وهو يستمد وجوده منه وقيامه عليه.

(٢) السابق ص ١٣-١٤.

نزلة الفلاسفة والمفكرين، حتى صار الفيلسوف عندنا كالفطر. فصار كل من هب ودب فيلسوفاً مثل أنصاف الشعراء الذين لا يفقهون اللغة العربية والذين "تطبل لهم مافيات الملاحق الثقافية في الصحف اليومية المهاجرة والمقيمة". وينطبق ذلك على المحدثين والقدماء وكأن الفلاسفة الذين اعتمدوا على العقل، والمعتزلة الذين جعلوا العقل أساس النقل، والنصوص الإبداعية الخالصة التي تعتمد على العقل وحده دون وافد أو موروث لا وجود لها. وأن كل جهود المعاصرين في الفينومينولوجيا والهرمنطيقا أيضاً قاصرة لأنها لا تذهب إلى مرحلة ما بعد التنظير![1].

ولماذا لا تشارك تونس في الفكر العربي المعاصر، وتكون لها صدارة المغرب ومصر والشام، وقد بدأت النهضة فيها منذ (أقوم المسالك) لخير الدين معاصراً للطهطاوي ومثله في (مناهج الألباب). وإذا كان للطهطاوي أحفاده فلماذا يظل خير الدين عقيماً؟ هنا يدخل المفكر التونسي الثقافة العربية من أوسع الأبواب مطوراً ثقافة الوطن وفكر الأوطان. إن النعي والنحيب ولطم الخدود وشق الجيوب لا ينتج فكراً. وإضاءة شمعة واحدة خير من لعن الظلام آلاف المرات.

يكثر النعي على العصر والإدانة للمفكرين الحاليين الذين قتلوا

(١) انظر : من النقل إلى الإبداع جـ ٢ التحول جـ ٣ الإبداع الخالص.

الفكر من أصله عندما خلطوا بين حاجة مجتمعاتنا وحاجة المجتمعات الغربية الحالية، ففصلوا مثلهم بين الفلسفة والعلم متناسين الفرق الجوهري بين التاريخيتين. واقتصروا على النتائج الجاهزة التي يجدونها في ملخصات التقريب الجمهوري ؟[1]. لقد أهمل "نجوم الصحوة الحالي" المرجعية الكلية الدينية جاعلين الإسلام خاصية قومية للمسلمين وأهملوا مرجعية الكلية الفلسفية جاعلين الفكر الفلسفي مقصوراً على تصورات العالم الخاصة بكل أمة. وكأن الفكر لا وطن له[2]. ويُعاب على تدوين تاريخ الفكر بأنه خضع لمذاهب فلسفية غربية، فقد قام تاريخ الفلسفة العربي على فكرة روح الشعب الهيجلية "فى صيغتها المنحطة المطابقة عند المستشرقين عند رينان" ومهما أخذت من مناهج وجوديته أو وضعيته[3]. وتهاجم الجامعات الإسلامية التقليدية مثل جامعة الزيتونة بتونس "فهي كاركاتير من ذاتها حتى في عهد الانحطاط" [4].

ويُتهم الفكر العربي بسيادة تقليدين بغاويين من الضروري التحرر منهما، تقليد الآية أي القرينة الفقهية الحسية، وتقليد

---

(١) السابق ص ٢٢/٢٨-٢٩.

(٢) السابق ص ٢٢/٢٨-٢٩.

(٣) الأول نقد عبد الرحمن بدوى والثاني نقد الجابري، السابق ص ٥٦.

(٤) السابق ص ٥٥.

المقولة وهو التقليد الذهني اليوناني. فماذا يبقى بعد استبعاد عالم الأعيان وعالم الأذهان؟[1].

وقد أفسد عصر الانحطاط المعادلة القائمة بين النظر والعمل حين جعل العلاقة بين النظر والطبيعة من جهة والعمل والشريعة من جهة ثانية ذات مصدرين متناقضين : الأول الأهلي النقدي للتقاليد والممارسات الشعبية، نقد القرآن للتحريف وللجاهلية العربية. والثاني الأجنبي، التراث اليوناني اللاتيني والهندي الفارسي. وهذا افتعال تقسيمات في تاريخ الفكر، وإيجاد أنماط للعلاقات في موضوع أبسط من ذلك بكثير[2].

* * *

(١) السابق ص ٨٣-٨٤.

(٢) السابق ص ٩١-٩٤.

٣- أسلوب الفكر

ويدل الأسلوب على طبيعة الفكر مثل كثرة الجمل الاعتراضية الصغيرة. فالفكر مازال يعكف على ذاته، وينطوى إلى الداخل، ويعيش على نفسه، ملتفاً حول صياغاته دائراً في حلقات مفرغة كبرى أو صغرى. وتتعدد الألفاظ البديلة بين قوسين. فكل فكر له فكر، وكل معنى يحيل إلى معنى، وكل لفظ له لفظ بديل. ويضاف إلى ذلك الإضافات والتعليقات والتفصيلات الكثيرة فى الهوامش استعراضاً لتاريخ الفلسفة والتي تجاوزت المئة[1]. فيتوه الغرض، ويضيع مسار الفكر، ويغرق فى التفصيلات. ويساعد على ذلك غياب القصد وضياع الرسالة.

ليس الفكر بالكم، وحجم الخطاب، وكثرة المادة، وتشعب التقسيمات. بل الفكر بالكيف، وتركيز الخطاب، ودلالة المادة وإشكالية الموضوع[2]. ليس الفكر هو الفكر المفلطح بالعرض على الاتساع، بل هو الفكر المدبب بالعمق للتركيز. الفكر على الاتساع دوران حول الموضوع. والفكر فى العمق دخول فيه. وطالما غلّب الفلاسفة الكيف على الكم، والنوع على الدرجة. وقديماً قيل: "خير الكلام ما قل ودل".

---

(١) عدد الجمل الاعتراضية (١٢٦)، عدد الهوامش (١٠٦).

(٢) يقع حجم مقال "النظر والعمل من المنظور الحي للفلسفة العربية الإسلامية" في١٣٤ صفحة في حين يقع مقال "أولوية العمل على النظر" فى ٥٧ صفحة!

وتدل كثرة الإعلان عن النوايا على النقيض، غياب النية والقصد. فلم يتحقق شيء مما أعلن عنه. وهي نفس سمات الخطاب السياسي للنخبة الحاكمة التي تعد بما لا تفي، وتعلن ما لا تحقق بطريقة "وستعمل حكومتي على ...". لذلك كثرت التمهيدات الطويلة والمقدمات المسهبة دون الوصول إلى نتائج بالرغم من كثرة الوعود على فعل كذا وكذا. فتقدم الفكر إلى الخلف، خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الوراء. "سيكون هدف مسعانا الأساسي في هذه المحاولة إدراج الفكر العربي والإسلامي تصوراً واقعاً في مجرى التاريخ الكوني بدلاً من دمغه بخصوصية وشذوذ مرضيين. وحتى لا يبدو الفكر مجرداً ستكون الأمثلة عينية وملموسة رغم نطقها بمعان كثيرة التجريد وشديدة التعقيد" [١].

ويتم التعبير عن الوعود بالتمنيات في صيغة (لو) . "كنا نكون أسعد الأمم لو أن أحداً منهم أو منا حاول فهم الظاهرة السياسية في ظرفها التاريخي وعلة اتصافها بما اتصفت به في الحضارة العربية الإسلامية فنتحرر من ازدراء الواقع الفعلي باسم الواجب النظري؟ إلى متى نكتفي بالتنديد بالديكتاتورية والقبلية والفاشية وتخلف الوعي بالمواطنة دون البحث المتأني في علل وجودها وصمودها العنيد أمام كل همهمات السحرة من الأيديولوجيين الذين هم أول المستفيدين من تواصل هذه الحال؟"[٢] .

(١) السابق ص ٢٧/٣٧.

(٢) السابق ص ٢١.

لم يتعرض الخطاب إلى موضوعه، النظر على العمل. ولم يدافع عن موقفه "أولوية النظر على العمل". اكتفى باللفظتين المعطوفتين المحايدتين الصامتتين. ومن أجل إضفاء بعض الحياة عليهما وُضع لهما عنوان فرعي "من المنظور الحي للفلسفة العربية - الإسلامية". ولم يستطع هذا المنظور الحي إحياء العنوان غير الهادف الذي لا يتساءل عن شيء أو لا يوحي بشيء. ودون تعريف بهذه المدرسة الجديدة في الفلسفة العربية - الإسلامية التي تقوم على "المنظور الحي" متجاوزة المدرسة الخصيمة التى تقوم على "المنظور الميت" !

ويتم التنقل من موضوع إلى موضوع، ما يدخل في النظر والعمل وما لا يدخل فيه. وتُستعمل الجعبة الفلسفية لأستاذ الجامعة، يعاد طحنها وعجنها من أجل خلق موضوع جديد لم يتخلق. ويتم التطرق إلى كل موضوع يخطر بالبال ما دام جزءاً من تاريخ الفلسفة مثل (إحصاء العلوم) للفارابي[1]. أصبح الفكر ساعات بين الكتب، وتنقل بين الأفكار، وسياحة بين موضوعات، حبات رمل في غربال. أصبح موضوع النظر والعمل هو المشجب الذي يتم عليه تعليق أي موضوع أو هو الخلية الأولى التي يتم حولها نسج الشرنقة.

(١) السابق ص ١٤.

ومن ضمن الموضوعات المتناثرة تظهر بعض الأفكار الشائعة المتداولة في الملاحق الثقافية للصحافة اليومية التي يتم التهكم عليها والسخرية منها، وذلك مثل الفرق بين التوكل والتواكل، والبراءة الأصلية وغيرها من الموروث الصوفي أو الأصولي[١]. ليس الغرض من هذه المجلات الثقافية العلم الرصين الذي يقوم به العلماء في منابرهم الخاصة، بل إحداث تغيير في المجتمع عن طريق الثقافة العامة. وهي مهمة لا تقل قيمة عن علم العلماء. فالمفكر العربي يقوم بهذه المهمة المزدوجة، مخاطبة الخاصة والعامة، ويحمل فى الوقت نفسه "هموم الفكر والوطن".

إن السياحة التاريخية في تاريخ الفكر الفلسفي لا تعطي موضوعاً ولا تؤصل قضية، ولا تثير إشكالاً، بل تعطي موضوعات متناثرة ، ويكون لصاحب الخطاب الفضل في حملها وأجره المطلوب الذي يسعى إليه، القدرة على الحمل والعرض والتجول في ساحة الفكر حاملاً بضاعة اليونان والرومان، والمسيحيين والمسلمين، والمحدثين والمعاصرين طبقاً للقسمة الشائعة لتاريخ الفكر بين قديم ومتوسط وحديث. مع أن الحضارة الإسلامية لها تحقيبها الخاص، من مرحلة الازدهار الأولى التي تقابل العصر الوسيط الأوربي إلى مرحلة التدوين الثاني، عصر الشروح والملخصات الذي يقابل العصور الحديثة في الغرب، إلى

---

(١) السابق ص ١٥-١٦.

مرحلة النهضة العربية الأولى والإصلاح الديني الذي بدأ منذ قرنين من الزمان تزامناً مع القرنين التاسع عشر والعشرين في الغرب والتي بدأ فيها الانهيار بتحطيم العقل، والأفول في "أفول الغرب"، والأزمة في (أزمة العلوم الأوربية)، وانهيار القيم في (قلب القيم) إلى آخر الأدبيات في نهاية العصور الحديثة والتي خرجت من (موت الإله) حتى (موت الإنسان) لتنبئ بما بعد الحداثة والتفكيكية، والانقلاب على البدايات الأولى في (وداعاً أيها العقل) و(ضد المنهج). لذلك كان من شروط التنظير معرفة "الأصول اليونانية والعربية والغربية الحديثة والمعاصرة"(١).

إن اللجوء إلى تاريخ الفكر ليس هروباً من الواقع بدعوى تأصيل الفكر، بل إعادة قراءة التاريخ بحيث يظهر الموقف المعاصر وكأنه امتداد لموقف قديم طالما أخذه الفلاسفة في ساعة العسر والضيق باللجوء إلى أولوية العمل على النظر وإرجاء النظر حتى يتحرر الواقع ويعود إلى طبيعته ومساره في الزمان(٢).

وإذا كان التخصص يونانياً فلا ضير من الانتشار فى الإسلامية والحديثة والمعاصرة. فمن العيب أن يتخصص المفكر العربي فى موضوع واحد ليعمقه دون أن يطير فوق الساحة كلها لينظر إلى الكل من عل. فيراه متناهياً فى الصغر. فاليونانية ميدان صغير لا

---

(١) السابق ص ١٣/١٥.

(٢) السابق ص ٥٥-٥٦.

يسمح بالظهور. والإسلامية تعطي الفرصة للإصلاح والتجديد. والغربية ترضي الإحساس بالغرور، وتشبع الرغبة في الحداثة. وتستعمل مفاهيم الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة حتى لا تبدو الفلسفة الإسلامية تقليدية. ويستعمل مفهوم النقد عند كانط بالمعنى الدارج كشرط للإصلاح مع أن النقد عند كانط يعنى بيان إمكانيات المعرفة وشروطها حتى لا يتجاوز العقل حدوده. أراد كانط "هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان" كما صرح بذلك في مقدمة الطبعة الثانية فى (نقد العقل الخالص). فى حين أن الإصلاح يريد نقد صور الإيمان التقليدية لإفساح المجال للمعرفة، ويحال إلى هيجل وشلنج مبيناً أهمية المثالية الألمانية فى فهم السهروردي. وابن عربي، وكل حضارة لها منطقها وجدلها الخاص. وقد يكون السهروردي في (حكمة الإشراق) أقرب إلى المقارنة مع الظاهريات[1]. ولا ريب أن المقارنة ممكنة بين ابن عربى من ناحية واسبينوزا وهيجل وشلنج من ناحية أخرى بشرط وضع منطق للمقارنة بين الحضارات يحدد الصلة بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، بين المنهج والموضوع، بين الشكل والمضمون، بين اللغة والفكر، بين الأصل والفرع حتى لا تكون المقارنات عفوية انتقائية بلا غاية أو هدف دون موقف أو رؤية. والمقارنات

(١) السابق ص ٣٠/٢٢. حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٢٧٣-٣٤٥

العشوائية لا تبدع فكراً. ووجهات النظر الفلسفية المتناثرة لا تكون موقفاً، كما عمل القدماء مع الحضارتين اليونانية والرومانية غرباً، والفارسية والهندية شرقاً.

ويحال إلى النصوص القديمة أو الحديثة باللغة الألمانية لمزيد من الحضور، وإبراز الإمكانيات الخاصة الزائدة على إمكانيات الآخرين، في مجتمع يقل فيه استعمال الألمانية. والإحالة إلى النصوص في ترجماتها الفرنسية أو الإنجليزية تجعل المفكر مشابهاً للآخرين المعاصرين دون أن تعطيه نقطة زائدة. مع أن آخرين يعرفون الألمانية في صمت وتواضع دون إدعاء وغرور. وكان يحقق الغرض أكثر الإحالة إلى أرسطو باليونانية(١). إنما هي الرغبة في التميز على الأقران. الفرنسية شائعة لا تحقق أي ميزة في المغرب العربي. والألمانية أقل شيوعاً، تحقق التميز، وتعطي التفرد(٢).

وتصاغ أيضاً بعض المصطلحات الإسلامية الحديثة على الطريقة الشامية مثل (الرازوية) وتعني مذهب الرازي، و(الابن عربية) وتعني مذهب ابن عربي. والأمر لا يستدعي ذلك إلا الإيحاء بالقدرة على الأسلوبية ونحت المصطلحات أسوة بالديكارتية والكانطية والهيجلية والبرجسونية. ولا يقال الشلنجية

---

(١) النصوص الألمانية، السابق ص ٢٠/٢٩/٦١-٦٢/٧٢/٨٠/٨٢/٩١/٩٨-١٠٠/١١٧، الفرنسية ص ٩٨.

(٢) وكثيراً ما يستشهد عبد الله العروي وطه عبد الرحمن بالإنجليزية.

والمالبرانشية والبسكالية والفولتيرية والروسوية والمونتسكيوية ... إلخ. وهل أسس حكماء المسلمين أو صوفيتهم مذاهب أم وضعوا فلسفات أو طرقاً؟

فالفكر الفلسفي القديم ينقسم إلى عدة مدارس الرشدية والرازوية والسهروردية والابن عربية. الرشدية هي البعد الأرسطي من الفكر الفلسفي، الميتافيزيقا الفلسفية والفقه وصور الحكم الشائع على ابن رشد مع أنه أراد تمثل الوافد داخل الموروث(١). والرازوية هي البعد الموسوي من الفكر الديني، الميتافيزيقا الكلامية والفقه. ولم التخصيص بموسى؟ والسهروردية هى البعد الأفلاطوني من الفكر الفلسفي، الميتاريخ الفلسفي والتصوف. وهو أيضاً وصف لثقافة الأنا بثقافة الآخر. والابن عربية أو الحاتمية هي البعد العيسوي من الفكر الديني، الميتاتاريخ الكلامي والتصوف. ولماذا الرازي موسوي وابن عربي عيسوي؟ المدرسة الموجبة كان لها أمر الرئاسة الفكرية الرسمية، والمدرسة السالبة معارضة للأولى. وهي تقسيمات مستحدثة غير جامعة. تجذب الانتباه، ولا ترضى العقل والتاريخ.

ولا تعني الحداثة التشدق بالمصطلحات الجارية مثل العولمة أو صراع الحضارات وغيرها من المفاهيم التي أصبحت أشبه بالمفاتيح

---

(١) السابق ص ٧٩ ، من النقل إلى الإبداع جـ ١ النقل جـ ٣ الشرح

السحرية لكل شيء. إذ يمكن دراسة إشكالية النظر والعمل دون الإحالة إلى هذه المصطلحات الجديدة للإيحاء بالحداثة والعصرية. فقضية النظر والعمل لا شأن لها بقضية العولمة التي نشأت عن فشل الإصلاح الديني والفلسفي الحديثين وتجاهل إصلاح (الثورة المحمدية) والفلسفة العربية الإسلامية. بانت هذه المحاكاة الفاشلة في ثمرات العولمة وأدت إلى اختيارين فاشلين للوجود الإنساني:

الأول تقليد الإصلاح الديني الإسلامي الإصلاح البروتستانتي الذي كانت غايته "التوراتية المحدثة أو الربوبية المادية الجديدة".

والثاني المحاكاة الفاشلة للإصلاح الفلسفي الإسلامي للإصلاح الكانطي الذي كانت غايته "المثالية الألمانية أو الروحية الربوبية الجديدة".

وقد تأتي المصطلحات ترجمة هجينة من المصطلحات الغربية نصفها أجنبي ونصفها عربي مثل (ميتاتاريخ) وما أسهل أن يقال: فلسفة التاريخ أو ميتافيزيقا التاريخ أو "ميتا هستوريا" اختيار بين النقل والتعريب أو (المابعد الفلسفي). ولا ضير من وضع لفظ معرب جديد مثل (الدازين) الهيدجري.

والأخطر الحديث عن الإسلام باعتباره (المحمدية) الدين (المحمدي)، الثورة (المحمدية) كما يفعل المستشرقون مثل (جب) فى كتابه عن (المحمدية)، قياساً على اشتقاق اسم الدين من اسم

مؤسسه مثل (المسيحية) و(البوذية) و(الكونفوشيوسية) مع أن اليهودية ليست مشتقة من أسماء أنبيائها. والإسلام مشتق من موقف من العالم[١].

ونظراً لغياب منطق دقيق للمقارنة بين الثقافات، فالإصلاح عندما نشأ على نموذج البروتستانتية مع أن الشوكاني لم يعرف البروتستانتية، والكواكبي لا يشير إليها، والأفغاني يشير إلى لوثر. الإصلاح له نموذجه الداخلي في الاجتهاد والتجديد. بل إن البروتستانتية هي التي قامت على النموذج الإسلامي. كما يشير لوثر إلى الإسلام. ودرس العربية لمعرفة موقف الإسلام مما كان يشغله، العلاقة بين الكتاب والتراث، والإنسان والله، والحرية والقدر المسبق. وقد كتب اسبينوزا فيما بعد رسالة إلى صديقه أولدنبرج يصرح له فيها بأن اليهودية لا يمكن إصلاحها إلا إذا اتبعت نظام الكنيسة الإسلامي أي لا كنيسة تأكيداً للعلاقة المباشرة بين الإنسان والله.

إن الحكم علينا بأننا "لن نستطيع تحقيق شروط النهضة الخلقية والمادية ... ولن نستطيع مضارعة العالم المتقدم في المجال القيمي ولا في المجال المادي فيتعذر علينا النجاح في منازلة إسرائيل أو غيرها من الأعداء وهم كثر فضلاً عن تحقيق شروط التنمية

(١) السابق ص ١٢، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٩، ٦١، ٧١، ٧٧، ١١١.

المستقلة" هو إنكار للمسارات الحضارية المتعددة، ورد مسارات الحضارات الإنسانية كلها إلى مسار واحد ونموذج واحد هو النموذج الغربي[1]. فلكل حضارة مسارها وتحقيبها الخاص. المرحلة القديمة في مسار الحضارة الغربية تعادل المرحلة الشعرية في الحضارة العربية، والمرحلة الوسطى في الغرب تعادل العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، والحديثة في الغرب تعادل عصر الشروح والملخصات والتدوين الثاني في حضارتنا. وما يقال الآن عن أفول الغرب ونهاية العصور الحديثة يعادل فجر النهضة العربية الأولى وحركات التحرر الوطني والصحوة الإسلامية، وفجر النهضة العربية الثانية وبداية ريح الشرق. فوضع الحضارات كلها في مسار واحد نوع من الاضطراب الزماني Anachronism . فنحن فى مرحلة التحول من الإصلاح إلى النهضة وهو ما مر به الغرب منذ أربعة قرون من مارتن لوثر إلى جيردانو برونو.

* * *

(١) السابق ص ٥٢/٥٧/٦٢/٧١.

٤- مضمون الفكر

وبالرغم من تقسيم الموضوع إلى مقالات ثلاثة، ومقالة أخيرة، ثم قسمة كل مقال إلى فصلين فيكون المجموع ثمانية فصول بالإضافة إلى فاتحة وخاتمة، إلا أن الحد الفاصل بين المقالات والفصول غامض المعالم. ولا يعرف لماذا انتهى مقال وبدأ مقال آخر؟ ولماذا انتهى فصل وبدأ فصل آخر؟ والخطاب الحواري له منطق مخالف لمنطق الكتاب. يقوم على السؤال أكثر مما يعطي الإجابة.

ويتضح من هذا التقسيم غلبة الحضارة والتاريخ مع أن النظر والعمل بعدان للفرد قبل الجماعة، وللإنسان قبل التاريخ، وللوعي قبل الحضارة. تضع الفاتحة هذا المنظور"إشكالية العلاقة بين النظر والعمل، محددات تاريخية". ويستمر المنظور التاريخي في المقالتين الثانية (المدخل التاريخي في أهم محطات العلاقة بين النظر والعمل)، والثالثة (المدخل التاريخي البديل للعلاقة بين النظر والعمل). ويظهر البعد الحضاري في المقالتين، الأولى (الدلالة الحضارية للعلاقة بين النظر والعمل)، والرابعة (منزلة العلاقة بين النظر والعمل في العمران البشري). كما يظهر التاريخ أيضاً في عناوين الفصلين في المقالة الأخيرة، الأولى (مبدأ تاريخ الفلسفة، بنية العقل العميقة)، والثاني (مبدأ فلسفة التاريخ، بنية العمران العميقة). كما يبدو

لفظ الحضارة ليس فقط في عنوان المقالة الأولى، بل أيضاً في الفصل الثاني (مراتب الحضارة وعلاقة النظر بالعمل). والمقالة الأخيرة التي تعتبر ذروة القضية تعرض لبنية العقل من خلال تاريخ الفلسفة، وبنية العمران من خلال فلسفة التاريخ، وليس بنية الفعل أو بنية التاريخ[١] .

وهو تقسيم مصطنع، لا رابط بين مقالاته وفصوله. ولا يتحمله الموضوع، ولا جدل فيه. التقسيم الجدلى يتطلب نقد الموقف النقيض، نقيض الموضوع وهو "أولوية العمل على النظر" لإفساح المجال لإثبات الموضوع: "أولوية النظر على العمل" حتى يحدث الحوار من وجهتي نظر متقابلتين. وربما استطاع الحوار بعد ذلك الوصول إلى مركب الموضوع، العلاقة بين الجدلية بين النظر والعمل. لا نظر بلا عمل، ولا عمل بلا نظر.

ولا يوجد مسار تاريخي طبيعي تلقائي من مقالة إلى مقالة، من مقدمات إلى نتائج، من بداية إلى نهاية مروراً بذرو الإشكال Climax حتى يستثار الذهن ويشارك المفكر فى إشكالية الصلة بين النظر والعمل. إنما هي الرغبة في البنية المذهبية والتركيب البارز حتى يبدو الفكر شامخاً مركباً، معماراً هندسياً حتى ولو لم يسكن فيه أحد، مجرد رسم على الورق قبل التنفيذ والاستعمال.

---

(١) السابق ص ٣٣، ١٠٨-١٣٦.

وهناك فرق بين قضية (النظر والعمل) وقضية (الفلسفة والدين). ففي علم أصول الدين مسألة النظر والعمل هي قضية (الإيمان والعمل) لأن الإيمان في أحد أركانه نظر، أي برهان على العقيدة من أجل التصديق. أما الفلسفة والدين فهي قضية (العقل والنقل). الأولى عملية والثانية نظرية. ومن ثم فإن المقالة الثانية كلها (المدخل التاريخي في أهم محطات العلاقة بين النظر والعمل) بفصليها، الأول (المدخل الفلسفي التقليدي للعلاقة بين النظر والعمل)، والثاني (المدخل الديني التقليدي للعلاقة بين النظر والعمل) خارج الموضوع، وحشو تاريخي لا يفيد. إشكال النظر والعمل موجود في كل من الفلسفة والدين. ففي الفلسفة هناك الحكمة النظرية التي تضم المنطق والطبيعيات والإلهيات، والحكمة العملية التي تضم الأخلاق والسياسة والاجتماع (تدبير المنزل). وفي الدين هناك قضية الإيمان والعمل وقضية القول والعمل[(١)].

ليست قضية النظر والعمل هي قضية الآجل والعاجل، المدى البعيد والمدى القصير. فالنظر عاجل أيضاً من أجل مساندة العمل. والعمل آجل أيضاً استعداداً للنهاية وتراكم الأفعال والحصول على النتائج[(٢)]. والعمل الصالح للعاجل والآجل على حد سواء، في العاجل لتحقيق المنافع العامة، وفي الآجل لنيل الفوز والثواب.

---

(١) السابق ص ٤٣-٤٤،٤٤-٨٥.

(٢) السابق ص ٤٣-٤٤،٤٤-٨٥.

وهناك فرق بين قضية النظر والعمل وقضية العموم والخصوص، النظر ما يسبق العمل من إعداد وتفكير وتدبير وروية. والعمل تحقق النظر بالفعل. أما العموم والخصوص فهما مبحثان من مباحث الألفاظ لمعرفة ما هو عام في الأحكام وما هو خاص فيها فيما يخص بالبعد الفردي[١]. النظر والعمل مقولتان للسلوك في حين أن العموم والخصوص مقالتان لغويتان يكشفان عن مدى شمول الأمر، الجماعة أو الفرد.

ولا صلة بين النظر والعمل وبين التقابل المفتعل بين المقولة والآية، المقولة عند اليونان والغرب الحديث، والآية القرينة الحسية في الفكر الفقهي القديم دون الإشارة إلى الفكر التجريبي المعاصر. وهو التقابل القديم بين عالم الأذهان وعالم الأعيان الموجود في كل حضارة غربية، يونانية ووسيطة وحديثة، وإسلامية خاصة عند الفلاسفة والأصوليين، متكلمين وفقهاء مع تغيير للمصطلحات. هو التقابل بين المثال والحس عند أفلاطون وأرسطو، ومشكلة الكليات في العصر الوسيط المسيحي، والصلة بين العقلي والحسي، بين الاستنباط والاستقراء في مطلع العصور الحديثة[٢].

ليست قضية النظر والعمل هي قضية الإرادة الإلهية والإرادة

---

(١) السابق ص ٢٨.

(٢) السابق ص ٩٤-١٠٧.

الإنسانية المعروفة في علم الكلام. فهذه قضية خلق الأفعال بين الأشاعرة والمعتزلة. وهي من العقليات اليقينات، بل هي قضية الإيمان والعمل وهى من السمعيات الظنيات[(١)]. الأولى قضية العمل وحدها أي الفعل ومدى قدرة الإنسان عليه ومسؤوليته عنه وتفرده به دون مشاركة إرادة أخرى معه باستثناء الطاقات غير المتوقعة على الفعل أو العقبات غير المنظورة أمامه. وهي مكونات لميدان الفعل من داخله وليست من خارجه. الإرادة الإلهية ليست طرفاً في الفعل الإنساني بل الواقع باعتباره ميداناً للفعل. الله والإنسان ليسا خصيمين يتنازعان فعلاً واحداً أو شريكين في فعل واحد. بل كل منهما متفرد بفعله، الله في الكونيات، والإنسان في الاجتماعيات [(٢)].

والنظر والعمل ليسا بعدين للعقل، بل بعدين للواقع. فالعقل أداة للتحليل النظري الخالص. إنما الواقع هو الذي في حاجة إلى تغيير. التحليل النظري وحده يؤدي إلى أن يبقى الواقع على ما هو عليه، في حين العمل هو الذي يغير الواقع إلى ما هو أفضل. علاقة النظر بالعمل ليست علاقة العقل مع ذاته بل علاقة العقل بالواقع أو الذات بالموضوع[(٣)]. هما بعدان للشعور على أكثر تقدير، العقل والإرادة، الطاقة والحركة، الإمكان والتحقق، القوة والفعل.

---

(١) السابق ص ٦٤.
(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثالث، العدل، الفصل الأول : خلق الأفعال.
(٣) السابق ص ٣٤.

بل يمتد النظر حتى يشمل العمل ويصبح الفعل نفسه هو فعلاً عقلياً وكأن الفعل العضلي، فعل المقاومة والجهد الذي تحدث عنه مين دي بيران أو الفعل باعتباره تجلياً إلهياً في الإنسان عند بلوندل، أو الإرادة الخيرة عند أرسطو وكانط، أو فعل التغيير في العالم أو الفعل البدني عند برجسون وميرلوبونتي أو الفعل تعبيراً عن الوجود الإنسانى أو الشخصية الإنسانية عند ماكس شيلر ومونييه، وكأن كل ذلك فعل عقلي خالص، وكأن الإنسان بلا بدن يسلك من خلاله في العالم، وبلا عالم يعيش الإنسان فيه.

إن البحث النظري في النظر قد يصبح لا نهاية له. ويمكن السير فيه إلى ما لا نهاية إذا ما ضاقت الأرض بما رحبت، وعز الفعل، وضاق الأفق كما هو الحال عند الصوفية عندما عجزوا عن إنقاذ العالم فاتجهوا إلى إنقاذ النفس بإنشاء عالم وهمي بديل. فالنظر في حاجة إلى بحث النظر، وبحث النظر في حاجة إلى بحث بحث النظر. وبحث بحث النظر في حاجة إلى بحث بحث بحث النظر إلى ما لا نهاية. يتراجع العقل كل مرة باسم البحث والتأسيس حتى يغوص في أعماق ذاته وينحسر عن العالم. منزوياً في ذاته حتى يصبح العقل وحيداً بلا عالم يعيش فيه، والعالم وحيداً بلا عقل يحييه.

ولماذا يكون التنظير يونانياً بالضرورة؟ وهل يمدح حازم القرطاجني في استئنافه تنظير الشعر بعد أرسطو وتحقيقاً حلم ابن

سينا لتأسيس نظرية فى الشعر المطلق أم لأنه حاول إعمال العقل في الظاهرة الشعرية لأن العقل أساس النقل عند المعتزلة والفلاسفة، بل وعند الأصوليين أيضاً من أجل وضع قواعد الاستدلال؟(١).

إن الفكر النظري بطبيعته ضد المؤسسات الوضعية التي تحافظ على القديم وتكلسه وتغلق عليه وتحوله إلى عقائد ومقدسات يحرم الاقتراب منها أو الحديث عنها(٢). فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي دور الحسبة في الإسلام وهي الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية إذا تحول إلى مؤسسة تتبع الدولة يفقد دور في الرقابة على أداء المجتمع والرقابة على تطبيق القانون(٣). الفكر النظري عمل مقاوم بقدرته على النقد. والنقد ليس مجرد فهم نظري خالص، بل هو قياس لاشعوري لما هو كائن على ما ينبغي أن يكون. ليس النقد فكراً نظرياً خالصاً يصف ما هو كائن، بل هو إعادة بناء له. ويستحيل النقد النظري الخالص لحاجته إلى معيار. النقد وحده انقطاع لا تواصل، في حين أن إعادة البناء انقطاع وتواصل كما هو الحال في مراحل الوحي المتتالية.

ليس العلم النافع موروث عن "تقاليد نفعية لا يهمها من الفكر إلا الثمرة المباشرة" وأن البحث النظري عامة والبحث النظري فى

---

(١) السابق ص ٢١.
(٢) السابق ص ٢٧.
(٣) السابق ص ٢٧.

مسائل النظر خاصة مجرد سياحة فى الأوهام بل هو حث على العمل، والتعوذ من علم لا ينفع. وهي مسألة عملية وليس مسألة نظرية حرصاً على الفعل، وعلى عدم الإغراق في المسائل النظرية الخالصة التي لا ينتج عنها أثر عملي كما قال الشاطبي في مقدمة (الموافقات). والوحي باعتباره حدساً يقوم مقام النظرية. وهي في هذه الحالة تفصيل وإيجاد البرهان عليه وبحث وسائل تطبيقه. وتنظير النظر لا يعني "تخليص العلم من الاستعمال الشرير ضد غايات الوجود الإنسانى السامية" أو إعطاء نظرة خلقية للعلم تمحي العلم والعلماء. وتجربة الغرب شاهدة على ذلك فى الصلة بين النظر والعمل، بين البحث النظري واختراع آلات الحرب الشاملة ووسائل الدمار الشامل. ولم يمنع التأسيس النظري من صياغة الأيديولوجيات العنصرية التوسعية كالنازية والصهيونية أو الاستغلالية كالرأسمالية أو العدوانية كالاستعمار. العلم، وهي العبادة الأسمى في الإسلام، هو العلم النافع وليس البحث النظري المجرد الخالص. هي علوم الغايات وليست علوم الوسائل[1]. ليس العلم هو البحث في المجردات "والتعالي على المتناهي والمحدود إلى الآفاق المدركة للمتعاليات التي يتحد فيها الديني والفلسفي".

---

(١) السابق ص ١٢-١٣ ، (علوم الوسائل وعلوم الغايات)، دراسة في أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية في العصر الحديث، هموم الفكر والوطن جـ ٢ ، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧ ص ١٦٧-١٧٨.

فالديني دعوة إلى العمل ويأتي النظر سنداً لـه. لذلـك كـان خلـق الأفعال عند المعتزلة أي قدرة الإنسان على الفعل سابقاً على العقل والنقل فى أصل العدل. الإنسان يفعل أولاً ثم يعقل ثانياً. "أنا حـر فأنا إذن موجود"، الكوجيتو العملي، سـابق علـى "أنـا أفكـر فأنـا إذن موجود"، الكوجيتو النظري. وهـو ليـس موقفـاً يغلـب عليـه (الفكـر الفقهـي السـوقي) مـن أجـل الفاعليـة وإلا كـان بلونـدل وبرجسون وشيللر ووليم جيمس من هذا النوع.

صحيح أن البحث النظري له شروطه وهو استكمال الحاجات الأساسية الأولية للشعوب في النظرة اليونانيـة للعـالم عندمـا يقـوم العبيد بإعداد هذه الحاجات حتى يتفرغ السـيد للبحـث النظـري. إنما العمل تحقيق لهدف، وسعي نحو مطلب. وقـد يتطلـب الجـوع والحرمان وشظف العيش كمـا كـان الأمـر في الفتوحـات الأولى. لذلك عظم ابن خلدون قيم البداوة على قيم الحضارة. وربط بـين البداوة والنهضة والحضارة والانهيار. وهـو مـا فعلـه أيضـاً روسـو فيما بعد بنحو ثلاثة قرون.

وليس العمل هو العمل الأهوج غير المدروس، العمل العشوائي الارتجالي والذي أدى إلى هزيمة يونيـو- حزيـران ١٩٦٧ بـل هـو العمل المخطط المدروس الذي أدى إلى عبور القنـاة واقتحـام خـط بـارليف عـام ١٩٧٣. هـو عمـل المقاومـة في جنـوب لبنـان

والـذي استطاع تحرير الجنوب من احتلال دام ما يقرب من العقدين من الزمان. هو عمل المقاومة الفلسطينية والعمليات الاستشهادية التي قضت على نظرية الأمن بالقوة والسلاح في الكيان الصهيوني. هو عمل المقاومة في الجزائر أثناء حرب التحرير الوطني، وعمل المقاومة في فيتنام، السراديب والصواريخ ضد أعتى آلات الحرب الفرنسية أولاً والأمريكية ثانياً. العمل هو عمل التدبر والروية، العمل الشعوري الواعي الذي يقوم على صدق النية وقدرة العقل على التنظير والتخطيط للمستقبل والإعداد له.

* * *

٥- خلاصة الفكر

وبدلاً من تحليل الفعل يتم وضع مذهب للعقل، فالفعل فعل العقل وليس فعل الإرادة. وأصلها واحد، فعل العقل الشهودي، الحضور والوعي به، (القيومية). وينقسم إلى مبدئين حديين، غاية النظر أي ذوق الاستقبال، وغاية العمل أي ذوق الإرسال. وهنا يتم الانتقال من النظر إلى الذوق. وتتفاعل الغايتان. وينتج من هذا التفاعل مبدآن آخران، أثر الاستقبال في الإرسال وأثر الإرسال في الاستقبال. كل منهما أداة للآخر ووسيط بينهما وبين الأصل. ومن ثم تكون هناك خمسة أصناف لفعل العقل :

أ - الأصل غير المحلل إلى مقوماته، جوهر النفس.

ب - ذوق الاستقبال (الإبداع الجمالي).

جـ - ذوق الإرسال (الإبداع الخلقي).

د - الوسط بين الشهود وذوق الاستقبال (النظر).

هـ - الوسط بين الشهود وذوق الإرسال (العمل).

فالنظر والعمل ليسا فعلين بسيطين كما يتوهم بعضنا، بل هما فعلان معقدان. إذ يتألف كل منهما من فعلين متقدمين عليه، الأول بدايته، والثاني غايته. وتتبلور النظرية في أن "العمل ذوق إرسال مؤجل لكونه أداة الشهود الذوقي المرسل. والنظر ذوق

استقبال مؤجل لكونه أداة الشهود الذوقي المستقبل" ! الأول قدرة حيوية نفسية عقلية واحدة معقدة الطبيعة، "عين الدليل الوجودي، صورتها هي الماهية، ومادتها هي الوجود". هو الأصل الشهودي، الحضور الواعي في موقف الفاعل بإطلاق. وهو الذوق المرسل والمنفعل بإطلاق. وهو الذوق المستقبل مع الواسطتين بين الأصل والغايتين. وهما النظر والعمل. وتتحقق هذه الأفعال في التاريخ، وتنتقل من حالة فطرية أولى إلى حالة فطرية مع نية بتوسط التحريف والإصلاح المتواليين[١]. الأصل الشهودي في الفطرة الأولى جهد فطري للخروج من الجحود إلى الشهود، توعية أو تساؤل. ويكتمل في لحظة الرشد. ثم يعود كسبياً من الشهود إلى الجحود بسبب الانغماس في الدنيا. ثم يعود كسبياً من جديد من الجحود إلى الشهود في لحظة تحرر من الدنيا مما يؤدي إلى الفطرة الثانية أو الإصلاح (المحمدي)، الرشد الحقيقي. الفعل الأول الفعل النظري. والفعل الثاني النظر العملي. وهي مذهبية لا دليل عليها. وقسمة لا رصيد لها، مع إغراق في مصطلحات الصوفية مثل الشهود. ويستمر التحليل الغقلي النظري المجرد المفتعل على هذا النحو دون غاية أو هدف. ويصبح الفعل هو الفعل النظري المجرد، الخالي من الأهواء والانفعالات والمصالح، فعل التقوى الباطني أو فعل الإيمان الخالص كما هو الحال عند الصوفية.

---

(١) السابق ص ١٠٩-١١٢.

فالنظر المجرد ينتهي إلى نقيضه، الإيمان الخالص. فالطرفان يلتقيان. والنقيضان يجتمعان. ويرد السلوك إلى علم الأخلاق وعلم الجمال. هو الفعل المتعالي الخالص "الفينومينولوجي" وليس الفعل النفسي كما هو معروف في النزعة النفسية. الفعل هو الفعل المعرفي حتى ولو كان متعيناً في النفس وفي اللسان، في التجربة وفي الرمز، حتى ولو كان متعيناً في المؤسسات وفي الصناعة وفي النسق العقلي الخالص. ثم يدخل الزمن في الفعل كزمن معرفي كما هو الحال في اللغة.

وهي أشبه بأحكام التكليف الخمسة المعروفة عند الأصوليين بألفاظ غامضة ومصطلحات مبهمة وتقسيم مفتعل : الأصل هو المباح ، يتجاذبه فعلان ضروريان الواجب والمحرم، وبينهما فعلان اختياريان، المندوب والمكروه. وهو تقسيم واضح يتفق مع العقل والطبيعة، وتحليل عقلي للسلوك الإنساني ومستوياته بين الحرية والضرورة.

وفي نظر العمل أو فلسفة التاريخ يتحول العمل إلى الفن الجميل، وليس إلى العمل الاجتماعي السياسي، العمل المتحرر من ضوابط النظر والمنطق[1]. فالعمل هنا ليس العمل بمعنى الفعل الفردي والجماعي بل بمعنى العمل الفني، فعل الإبداع. يعبر أيضاً

(١) السابق ص ١٢٣-١٢٧.

عن الوعي الخالص، ينظّر ليعمل ثم ينظّر مـن جديد، وينتهي إلى التجريد المطلق، "ينظر ليعمل، ويعمل لينظر، ثم يجرد من العمل ناظر العمل، ومن النظر عامل النظر". النظر الخالص انفعال مطلق، والعمل الخالص فعل مطلق. الأول خال من تدخل الذات في الموضوع. والثاني خال من تدخل الموضوع في الذات. فعلاقة النظر بالعمل هي علاقة الذات بالموضوع. وهذا هو الإنسان، ناظر العمل، وعامل النظر، "شعور موجود ذائق لوجوده ذوقاً يميز بين الذائق والمذوق والذوق والذائقية والمذوقية" كما قال اليونان والمسلمون من قبل: عقل وعاقل ومعقول. هذه الوساطة الرمزية هي نظرية الاستخلاف، رئاسة الإنسان الطبيعية أو الفطرة. ويحددها ابن خلدون كالآتي:

أ - الاستخلاف النظري المجرد في آية ﴿**إِنِّي جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: ٢/٣٠].

ب - الاستخلاف النظري المطبق في تسخير قوانين الطبيعة له.

جـ - الاستخلاف العملي المجرد في رئاسة الإنسان بطبعه.

د - الاستخلاف العملي المطبق في القهر والتسلط على الناس من الرؤساء والحكام.

هـ - الفناء بسبب الاستعباد والاستبداد.

ويبدو أن التقابل بين النظر والعمل ليس فقط تقابلاً بين الذات والموضوع، بل هو تقابل أيضاً بين المعرفة والوجود أو الفرد والتاريخ فى المكان والزمان. لذلك ظهرت في الوجود العمراني خمسة أبعاد كذلك :

أ - المكان للتواصل بين الأبدان وحاجات الإنسان المادية في الطبيعة.

ب - الزمان للتواصل بين العواطف والذاكرة والحاجات النفسية من صلات الرحم والجنس في الحياة.

جـ - السلم للتواصل بين القدرات والخبرة الإنسانية والحاجات العقلية وهو العامل الثقافي.

د - الدورة للوصل بين قدرات التنظيم والقانون الإنساني.

هـ - التعالي على كل الأحياز للتواصل بين هذه المحددات السابقة للوصول إلى المطلق.

هذا المسار من البداية إلى الغاية تحقق قطعي، ومن الغاية إلى البداية تحقق صوري. وله :

أ - مادة العمران التي تتألف من مجتمع القيم المادية، ومجتمع القيم الذوقية .

ب - صورة العمران وهي الدولة والتشريعات، مجتمع القيم

العملية في صلتها بالقيم المادية أو المجتمع السياسى، ومجتمع القيم الروحية وصلتها بالقيم الذوقية.

جـ - اتحاد الصورة بالمادة في الهوية أي المجتمع المدني، وحدة الوجود الإنساني الطبيعي والتاريخي.

ومن ثم يقوم العمران أيضاً على أبعاد خمسة، القيم المادية، والقيم الذوقية، والقيم العملية، والقيم الروحية، والقيم المدنية. ومن ثم يمكن لأصحاب هذه الخبرة العمل على علم، جمعاً بين آجل النظر وعاجل العمل. وهذا هو معنى الاجتهاد، وهو فرض كفاية في الشأن العام، وفرض عين في الشأن الخاص[1].

وتظهر النزعة النسقية في الخاتمة من أجل النزول من علٍ واستخلاص الجزء من الكل في نزعة وجودية طبقاً لروح العصر، ونزولاً من المجرد إلى العيني. ويتحول موضوع النظر والعمل إلى بحث في العمران أي ممارسة الاجتهاد والجهاد الجماعيين بالشروط الواجبة وهي :

أ - خضوع العلاقة الفردية والجماعية للنظر والعمل للشروط الحضارية العامة التي تمثل منظومة القيم والنماذج التي يخضع لها الفعل العقلي للإنسان بالإضافة إلى الخضوع للمحددات الطبيعية.

---

(١) السابق ص ١٢٩-١٣٦.

ب - الأحوال النفسية والصفات الخلقية الفردية والجماعية تحدد منازل أفعال العقل وتنتج القيم مما يبين الفرق بين العمل الآلي والعمل الواعي.

وهنا يستطيع الفكر أن يحدد شروط النظر وصلته بالفضائل على النحو الآتي :

أ - في موضوع النظر، إمكانية محافظة التجريد على عناصر الشيء دون إهمال بقية باقي العناصر.

ب - في ذات الناظر، إمكانية انفعال الذات دون أن تتأثر بالعواطف.

ويمكن للفكر تحديد شروط إمكان العمل وصلته بالفضائل العقلية على النحو التالي :

أ - في موضوع العمل، إمكانية عدم إحالة لا تناهي العناصر المتدخلة في العمل من حصوله وتحققه في مشروع.

ب - في ذات العامل، إمكانية فاعلية الذات في موضوع مجرد مادة تشكيلية.

ومن ثم تبدو أفعال العقل على النحو التالي :

أ - الفعل العقلي الأصلي هو الوعي الشهودي. أو الوعي الاستخلافي تحليلاً وتأويلاً للفعل والانفعال، مادتها وطرفيها.

ب - الموقف العملي هو أثر الشهود في الذوق الإرسالي في السياسات (التصوير العملي) والتاريخ (علم التصوير العملي) وهما علم الفعل العملي مجرداً من المادة.

جـ - الموقف النظري وهو أثر الشهود في الذوق الاستقبالي، الرياضيات (التصوير النظري) والمنطق (علم التصوير النظري) وهما علم الفعل النظري مجرداً من المادة.

د - أثر الموقف الأول في الثاني أو أثر النظر في العمل هي السياسات والتاريخ المطبقان، التقنيات وفنون العيش، والفنون الجميلة في البعد الطبيعي وفي البعد الخلقي.

هـ - أثر الموقف الثاني في الأول أو أثر العمل في النظر وهي الرياضيات والمنطق المطبقان، علوم الطبيعة والحياة وفي علوم الأخلاق.

وكل ذلك مجموع القيم الخمسة : الذوقية والروحية والمادية والخلقية والوجودية. الأول الغاية المطلقة، والثالث الأداة المطلقة لكل عمران بشري. والأصل مات في حضارتنا لموت التجربة الدينية والفلسفية بسبب تقليد القدماء وتقليد المحدثين. ومن ثم وجبت الثورة في هذين الأصلين[1].

(١) السابق ص ١٤٣-١٤٤.

هذه هي الخلاصة. نوع من بيت جحا، تقسيمات مفتعلة تخبئ أكثر مما تكشف ، تغمض أكثر مما توضح، تبعد أكثر مما تقرب، وتغترب أكثر مما تقترب. قد لا يستدعي الموضوع كل هذا التعالم كما قال بترارك في تمييزه بين "العلم الجاهل" و"الجهل العالم".

ومن الضروري في كل خاتمة ربطها بمفاتيح العصر السحرية، العولمة أو حوار الحضارات. فالخاتمة الطابع الكوني لمقومات العلاقة بين النظر والعمل "أي النظر والعمل في عصر العولمة"(١).

وتمثل الفقرة الأخيرة لب الموضوع كله وحدسه الأساسي. "فغايتنا الوجود العمراني الإنساني، هي جوهر فعل النظر (الرياضيات والمنطق) ، وجوهر فعل العمل (السياسات والتاريخ). أما واسطتاه المضاعفتان فهما الفنون المستندة إلى النظر أي الفن الصناعي والفن التشكيلي، والفنون المستندة إلى العمل أي الفن التربوي والفن الأدبي. فمن النظر إلى العمل نجد تاريخ تحقيق الأدوات والغايات المادية أو الحضارة المادية الآلية والتشكيلية. ومن العمل إلى النظر نجد تاريخ تحقيق الأدوات والغايات الرمزية أو الحضارة الرمزية التربوية والأدبية. وإذن فالعلاقة بين النظر والعمل هي عينها العلاقة بين ضربي الفنون. ومن ثم فهي سدى العمران البشري ولحمته مثلما هي سدى العقل ولحمته. يتحد فيها

(١) السابق ص ٣٢.

الفرقان الفلسفي والوجدان الديني. ولا يختلفان إلا عند من لم يفهم هذه المعادلات التي استخرجناها باستدلال قد يدق إلى حد يجعل النفاذ إليه ليس في متناول من اعتادوا على فلسفة الملاحق الثقافية في الجرائد الرسمية" (١).

تلك خلاصة المذهب في التقابل بين النظر والعمل. يقوم على الرؤية الأرسطية في تقسيم العلوم إلى حكمة نظرية وحكمة عملية وما بينهما من فنون وصناعات وعمران، من أرسطو إلى ابن خلدون. مع أن إشكال النظر والعمل هو العلاقة بين عالم الأذهان وعالم الأعيان، بين الطاقة والحركة، بين الإمكانية والتحقق، بين المثال والواقع، بين الفرد والمجتمع، بين الوطن والتاريخ.

* * *

(١) السابق ص ١٤٣-١٤٤.

الفهرس العام

تعاريف[1]

إعداد محمد صهيب الشريف

آريوسية Arianism

نسبة إلى فلسفة آريوس المبتدع (المتوفى ٣٣٥ م) ويطلقون عليها بدعة آريوس، تنقد ما انتهت إليه الكنيسة من تأليه للمسيح، والقول بالتثليث، وبالحلول، وكان آريوس يقول: إن الأب وحده هو الله، والابن مخلوق مصنوع، وكان الأب إذ لم يكن الابن.

ويطلق على الآريوسية أنها مذهب الطبيعتين؛ الأولى طبيعة إنسية للمسيح حيث ولدته مريم وهي بشر، والثانية طبيعة إلهية حيث إنه من روح الله، وهو كلمة الله يعني مشيئته، بكلمته كن، فكان شأنه شأن آدم. ونقيض ذلك مذهب الطبيعة الواحدة الذي يقول: إن المسيح في الدنيا كانت طبيعته الإنسية هي الأظهر، وباطنها الطبيعة الإلهية، وقد رفض آريوس أن يوافق على ذلك.

امتدت دعوة آريوس إلى الناس البسطاء، لأنه يئس من رجال الكنيسة، وحاربه هؤلاء، واستصدر أثناوس قراراً في مجمع نيقية سنة ٣٢٥ ضده، ثم مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م وكفروه، ولم يقو آريوس على الاستمرار فاعتزل وانصرف إلى الكتابة.

الإبستمولوجيا Epistemology

تنقسم كلمة إبستمولوجيا إلى مفردين: مفرد (إبستمي) الذي يعني في اللغة

---

(١) تعاريف المصطلحات الواردة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما وضعنا ما وضعناه من تعريفات لمساعدة القارئ غير المختص على فهم أفضل للنص.

اليونانية القديمة العلم، ومفرد (لوغوس) الذي يعني في اللغة نفسها، الحديث، الخطاب.

وبذلك يغدو المعنى الحرفي لكلمة (إبستمولوجيا = الحديث عن العلم)، وتعرف أيضاً على أنها (فلسفة العلوم) غير أنه في الخمسينيات من هذا القرن بدأ العلماء أنفسهم الحديث عن علومهم، فسمي هذا المنحى الثاني (ابستمولوجيا العلوم). ولم ينته بعد الخلاف النظري القائم بين دعاة كل من المنحنيين حيث إن إشكالية (فلسفة العلوم) تختلف عن إشكالية (إبستمولوجيا العلوم). لذلك يصعب حالياً إعطاء تعريف موحد ونهائي للإبستمولوجيا. لكن ثمة نقاط مشتركة يمكن التأكيد عليها، تصف الخطاب الإبستمولوجي على أنه يبحث:

١ - في الأسس النظرية للعلوم.

٢ - في مبادئها.

٣ - في ظروف تبلورها وتطورها.

٤ - في أساليب العلم المختلفة.

الاستبداد Depotism

في اللغة هي الانفراد بالإمرة والأنفة عن طلب المشورة أو قبول النصح.

والاستبداد شكل من الحكم يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يرجع فيما يصدر عن قانون، ولا شرع، ولا يهمه إن رضي شعبه أو سخط، والمستبد قد يكون ملكاً كما كان الفراعنة، وقد يكون طاغية حاز الحكم بانقلاب، وأمسك بمقاليده بالقوة الغاشمة.

الاستدلال Inference

في اللغة طلب الدليل، وفي عرف الأصوليين والمنطقيين هو إقامة الدليل، وعند بعضهم النظر في الدليل.

والاستدلال عملية عقلية، ينتقل فيها الفكر من أشياء مسلّم بصحتها إلى أشياءَ أخرى ناتجة عنها بالضرورة، وتكون جديدة عن الأولى، وقد يكون الاستدلال استنتاجاً ويسمى استنباطاً، أو استقرائياً يسمى استقراء.

ويسمى الاستدلال من مقدمة واحدة استدلالاً مباشراً، ومن مقدمتين يسمى استدلالاً قياسياً أو غير قياسي.

الاستشراق Orientalism

تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل ما يبحث من أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يمثل إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، التي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته.

ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة، وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة؛ معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما.

الاستعمار، الاستعمارية Colonialism

نزوع الدولة الكبيرة إلى فرض سلطانها على البلدان الأخرى والاحتفاظ بسيطرتها عليها بمختلف الوسائل السياسية والاقتصادية والعسكرية. والاستعمار يقوم على تشجيع رعايا الدولة على الهجرة إلى المستعمرات واستيطانها بغية تغيير هويتها السكانية، وربطها بالدولة الكبيرة ربطاً عضوياً، وهو ما يعرف بالاستعمار الاستيطاني ومن أبرز الأمثلة عليه استعمار الفرنسيين للجزائر.

الاستقراء Induction

هو تتبع جزئيات الشيء، ومنه استقرأت الشيء إذا تتبعته. وعند المنطقيين الاستقراء هو الحكم الكلي لوجوده في أكثر جزئياته، أو هو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي، والانتقال من المعطى إلى المفكر فيه، وهو قسمان تام أو صوري، ويسمى قياساً مقسماً أو استقراءً إحصائياً أو تعدادياً بسيطاً، ويكثر استخدام الاستقراء في العلوم الإحيائية والإحصائية.

وهناك الاستقراء الرياضي وهو من الاستقراء التام، حيث يبرهن الرياضيون أولاً على القضية الخاصة الجزئية، ثم ينتقلون منها إلى قضية أعم منها، وتسمى أحياناً الاستدلال الرجعي.

الاستنتاج Reasoning

وهو استخراج النتائج من مقدماتها وله ثلاثة أشكال: صوري وتحليلي وتركيبي.

الصوري: هو استنتاج صدق أو كذب قضية من صدق أو كذب أخرى، والنتيجة تَلزَمُ اضطراراً عن المقدمات.

التحليلي: هو مؤلف من عدة قضايا، الأولى هي المراد إثباتها وهي نتيجة للأخيرة، وكل قضية هي نتيجة للتي بعدها.

التركيبي: هو الانتقال من المبادئ البسيطة إلى المركبات، ويسمى إنشائياً كذلك، لأن النتيجة ليست متضمَّنة في المقدمات.

الأسطورة Myth

الأسطورة رواية ليس لها مؤلف محدد، تنتشر في المجتمعات المعروفة بتقاليدها العرفية والشفوية. وغالباً ماتروي هذه الأساطير أصول الجماعة، وتمايز عناصرها الأولى عن عالم الطبيعة، وتحاول تفسير النظام الكوني، وعلاقة الإنسان بالكون والطبيعة.

الأشاعرة

نسبة إلى أبي الحسن الأشعري موسس المذهب الكلامي الإسلامي الذي ينتسب إليه ويعرف باسمه. وأصبح اسم الأشعرية علماً على الفرقة التي تعتنق ذلك المذهب. وتعارض به مذهب المعتزلة ومذاهب الفرق الآخرى التي ترمى بالزيغ والضلال، على حين أصبح مذهب الأشعري مذهباً لأهل السنة وأصحاب الحديث ولا سيما الشافعية منهم، والأشعرية هم تلاميذ الأشعري الذين تخرجوا عليه، وغيرهم ممن جاء بعده وذهب مذهبه، انتشروا بمختلف البلاد الإسلامية ومنهم الباقلاني، وابن فورك، والإسفرايني، والقشيري، والجويني، والغزالي.

والأشعرية وإن كانوا يذهبون مذهب إمامهم في أن العقل يستطيع إدراك وجود الله إلا أنه ليس للعقل عندهم ما له من شأن عند المعتزلة، فهو لا يوجب شيئاً من المعارف، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد، والواجبات كلها واجبة بالسمع.

الإشراقية Illuminism

هي الفلسفة التي قال بها السّهروردي، ويعني بالإشراق إشراق الشمس عند

طلوعها، أو الظهور الصباحي للأنوار المعقولة التي تتبدى للصوفية، ومعرفتهم مشرقية أو لدنية تنتمي إلى المشرق أو الشروق، تقوم على المشاهدة الباطنية.

الأصولية Fundamentalism

اصطلاح ديني من اليهودية أصلاً، استخدمه المسيحيون، ثم المسلمون.

والأصوليون في أي من هذه الديانات الثلاث هم الذين يرجعون في أحكامهم ومسائلهم الاجتهادية إلى الأصول، أي الكتب السماوية والمؤلفات المعتمدة ركائز ومصادر أولى.

ففي الإسلام مثلاً يُرجع إلى القرآن والسنة عند الأئمة الأربعة.

الاغتراب Alienation

اصطلاح قدمه هيجل على أنه عملية تحول الإنسان من شخصية أبسط إلى شخصية أغنى، بمعنى أن العقل المطلق قد خلق الطبيعة والإنسان، فطرح جزءاً من نفسه وصار هو نسه هذا الجزء من خلال سيطرة العقل المتناهي الذي هو الإنسان على الطبيعة.

وليس التاريخ إلا محاولة الإنسان الدائبة لمعرفة الطبيعة والسيطرة عليها. ونقد ماركس هيجل، وأضاف: إن الإنسان في سعيه للسيطرة على الطبيعة أنتج لذلك سلعاً ومؤسسات واغترب عنها، وكأنه لم يكن مصدرها، وأخذ يخدمها كالرقيق، وكل هذه الألوان من الغربة ليست إلا أوجهاً متباينة لابتعاد الإنسان عن جوهره وطبيعته، والإنسان المغترب ليس في الحقيقة إنساناً، لأنه لا يعرف نفسه، ولم يعِ تاريخه وإمكانياته.

الأفلاطونية المحدثة Neoplatonism

هي فلسفة أفلوطين والأفلاطونيين الذين تأثروا به، وهي محاولة إسكندرانية سورية أثينية، لدمج الفكر القديم كله، وخاصة أرسطو، والرواقيين والفيثاغوريين، والمشائين، بالأفلاطونية واحتواء المعتقدات السائدة والأساطير والطقوس وعبادات الشرق والسحر وعلم الكيمياء القديم، من أجل إنتاج فلسفة ترضي طموح الإنسان الفكري والديني.

إلحاد Atheism

إنكار وجود أي إله أو إنكار وجود إله مشخص والمعنى الأول أكثر شيوعاً. كذلك يرفض الإلحاد جميع الحجج التي يستند إليها المفكرون في التدليل على وجود الله.

إن كون المرء ملحداً معناه عدم التسليم بصحة أي من الأديان، وتتحدد درجة تطور الإلحاد بمستوى الإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية، وتتوقف على الطابع الاجتماعي السياسي للمجتمع، أما أساسه النظري فهو المادية والعلم.

الألفية Millennium

هي العقيدة الألفية القائلة بالعصر الألفي الذي سيملك فيه المسيح الأرض. بمعنى أن المسيح سينزل إلى الأرض من جديد، وسيدعو الناس، وسيهتدون به، ويحكم الأرض، ويسود العدل، ويكثر الخير، وسيتم ذلك لألف سنة، وذلك هو العصر الألفي.

الأمة Nation

جماعة من الناس أكثرهم من أصل واحد، وتجمعهم صفات موروثة، ومصالح وأماني واحدة، أو يجمعهم أمر واحد، من دين أو مكان، أو زمان.

والأمة الإسلامية تعني جميع من صدق برسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وآمن بها منذ البعثة إلى يوم القيامة . والصفة المشتركة بينهم هي الإيمان بالله، ورسله وكتبه واليوم الآخر، وملائكته، وقدره؛ خيره وشره. ولهم قبلة واحدة وهي الكعبة المشرفة.

الانتخاب الطبيعي Natural Selection

أول مبادئ التطور اكتشفها دارون وألفريد والاس في وقت واحد، لكن والاس كان يقول: إن الكائنات الحية في تكاثرها تنزع إلى الابتعاد في سماتها عن أصولها، لكنها كلما وجدت في ظروف تبطل قانون الانتخاب الطبيعي أو (الاصطناعي)، رجعت إلى سمات أصولها. واعتبر علماء الأحياء ذلك دليلاً على

وجود نزعة محافظة كامنة في الطبيعة، وأن عامل الانتخاب بهذه الصفة عامل استمرار، وليس عامل تغير.

أما دارون فاعتبر أن تماثل الكائنات الحية في بنية الجسم وانفراقها أنواعاً بحيث يتميز كل منها بسمات تلائم بينه وبين البيئة، اعتبر ذلك دليلاً على أنها تطورت من أصل واحد أو عدة أصول، وأنها في تكاثرها تلد أصنافاً تتميز ببعض المغايرة، وأن هذه المغايرة تمكّنها من التلاؤم مع البيئة، والبقاء والتنازع على القوت، والصراع في سبيل البقاء، وأن البقاء للأصلح، أي للذي يكون أكثر تأهيلاً للتلاؤم مع البيئة ومقتضياتها.

أنتربولوجيا، الإناسة Anthropology

كلمة أنتربولوجيا أتت من الإغريقية و(أنتربوس) التي تعني الإنسان، ولوغوس التي تعني الخطاب أو العلم، فهي علم الإنسان.

هو العلم الذي يحاول أن يصل إلى معرفة القوانين التي تسود حياة الإنسان في المجتمعات الصناعية المعاصرة،كما في المجتمعات القديمة والتقليدية.

الأنطولوجيا Ontology

مذهب فلسفي في الوجود عامة، الوجود بما هو وجود، إن فكرة وضع الأنطولوجيا مبحثاً خاصاً عن الوجود، لا علاقة له بالعلوم الجزئية الخاصة، قد لاقت صياغتها المتكاملة على يدي فولف (أواخر القرن التاسع عشر) كان فولف يرى أن بالإمكان بناء نظرية فلسفية عن جوهر العالم على نحو فكري بحت، اعتماداً على تحليل مفاهيم المنطق وحده، من دون التفات إلى التجربة، إن الأنطولوجيا المبنية بهذه الطريقة تشكل أساس العلوم الجزئية كافة . تقوم الأنطولوجيا على تصور مفاده أن العالم (الوجود بما هو وجود) يوجد بمعزل عن الفردي، وأنه يشكل ماهية هذا الأخير وعلته.

وتعرضت الأنطولوجيا لنقد من المثالية الكلاسيكية الألمانية، ونعت أنصارها الأنطولوجيا بأنها عقيمة وبالية، وطرح هيغل، في قالب مثالي، فكرة وحدة الأنطولوجيا والمنطق ونظرية المعرفة.

إيديولوجيا Ideoligy

من أعقد وأغنى المفاهيم الاجتماعية، يعتبر كارل مانهايم أن هناك صنفين من الإيديولوجيا: المفهوم الخاص والمفهوم الشامل.

فالإيديولوجيا بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظرته لنفسه وللآخرين، بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك. أما الإيديولوجيا بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع.

الباطنية

نسبة إلى الباطن، وهو مقابل الظاهر. والباطنية هم الذين يجعلون لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً. يطلق على فرق إسلامية عدة اسم الباطنية: كالخرمية، والقرامطة، والإسماعيلية، وعلى فرق غير إسلامية كالمزدكية. والتعلمية اسم آخر يطلق على الباطنية في خراسان، وقوام مذهبهم إنكار تشبيه الله بالمخلوقات، فلا يصح عندهم أن نصف الله بصفات خلقه، فتقول: إنه عالم، أو جاهل، أو موجود، وعندهم أن في العالم العلوي نفساً كلية، وعقلاً كلياً، ويقابلهما في العالم الدنيوي الأساس أي الإمام، والناطق أي النبي، والعقل أكمل من النفس التي تصل بالشرائع إلى مرتبة الكمال، حيث يحصل اتحادها بالعقل.

البراغماتية، الذرائعية Pragmatism

فلسفة أميركية راجت في الربع الأول من القرن العشرين. وضعت العمل فوق العقيدة، والخبرة فوق المبادئ الثابتة، واتخذت من النتائج العملية مقياساً لتحديد قيمة الفكرة وصدقها. أسسها (تشارلز بيرس)، وطورها (وليم جيمس وجون ديوي).

براكسيس Praxis

هو العمل أو الممارسة، وهو في الفلسفة الوجودية من المقولات الأساسية، وتنهض فكرته على شطرين:

الأول الخطة الذاتية أو المشروع الذي يشكله الإنسان عندما يفكر في موقفه وأهدافه واحتياجاته.

والثاني هو الموقف الموضوعي الذي يجد الإنسان فيه نفسه، ويخطط لتغييره.

وما هية (البركسيس) هي التجاوز، أي تخطي الموقف القائم، وليس ذلك ممكناً من دون قصد أو نيَّة، فليس من الضروري أن يعرف الإنسان بالضبط ما يريد أن يفعل، أو التغيير الموضوعي الذي يحدثه بفعله، ولكن ينبغي أن يكون مدركاً للحاجة التي تنقصه مما يجعله يفكر أن الأمور ليست كما يريد، وأنها ينبغي أن تكون على شكل آخر، وهذه القدرة على تخيل الأمور بشكل مختلف هي التي تجعل الإنسان قادراً على (البراكسيس).

البربرية Barbarism

يستعمل هذا الاصطلاح في اللغة الدارجة لوصف طبيعة الشخص الفظّ غير المتمدِّن ذي السلوك المنافي للأدب. وكان يطلق على من لاينتمون إلى الشعب الروماني أو الهيليني. وقد استعمل المصطلح في علم الاجتماع لويس ومورثن، دلالة على المرحلة الوسطية في التقدم الاجتماعي للجنس البشري. ويقول كوردن حايلد: إن اختراع الكتابة هو النقطة الفاصلة بين المرحلة البربرية ومرحلة المدنية.

البرجوازية Bourgeoisie

طبقة اجتماعية من أصحاب المهن الحرة نشأت في القرون الوسطى الأوروبية، سميت كذلك لأنهم كانوا يعيشون إما في المدن أو في (قرى صغيرة Bourgs) يتمتعون فيها ببعض الامتيازات.

لعبت هذه الطبقة دوراً هاماً في إنجاح الثورة الفرنسية.

وتتشكل البرجوازية من مجموع المالكين الفرديين أو الجماعيين لوسائل الإنتاج ومديري المؤسسات التجارية والصناعية والمالية، والمضاربين وكبار الملاك، وبشكل عام أولئك الذين يعيشون أساساً من العوائد الرأسمالية المرتفعة إلى حد ما. ومن الأنظمة الديمقراطية أصبحت البرجوازية تتميز بامتلاكها لوسائل الإنتاج ولسلطة اجتماعية تقوم على مفهوم النخبة.

البروتستانت Protestant

حركة دينية، نشأت عن حركة الإصلاح التي أسسها مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م)، والاسم يستعمل للدلالة على معان كثيرة، لكنه بمعناه الواسع يطلق على الذين لا ينتمون إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أو إلى كنيسة شرقية.

وتنطوي البروتستانتية على أفكار تحريرية في الأمور الدنيوية والدينية. وكذلك في إعطاء الفرد حرية التقدير، والحكم على الأمور، وفي التسامح الديني، وهذا مضاد للتقليد وللسلطة الدينية. وروح البروتستانتية هي في مسؤولية الفرد تجاه الله وحده وليس تجاه الكنيسة. وإن الخلاص يتم عن طريق النعمة الإلهية فقط.

البروليتاريا (طبقة العمال أو الكادحين) Proletariat

أطلق المفكر الفرنسي سان سيمون هذا التعبير على الذين لايملكون نصيباً من الثروة، ولا يتمتعون بأي ضمانات في الحياة.

ثم استخدم كارل ماركس هذه الكلمة قاصداً طبقة العمال الأجراء، الذين يشتغلون في الإنتاج الصناعي، ومصدر دخلهم هو بيع مايملكون من قوة العمل. وهذه الطبقة تعاني من الفقر نتيجة الاستغلال الرأسمالي لها، ولأنها هي التي تتأثر أكثر من غيرها بالكساد والأزمات الدورية.

البوذية Buddism

هي ديانة ظهرت في الهند بعد الديانة البرهمية في القرن الخامس قبل الميلاد، كانت في بدايتها متوجهة إلى العناية بالإنسان كما أن فيها دعوة إلى التصوف والخشونة ونبذ الترف والمناداة بالمحبة والتسامح وفعل الخير.

أسسها (سدهارتا جوتاما) الملقب ببوذا (٥٦٠/٤٨٠ ق. م) يعني المعتكف، وقد نشأ بوذا في بلدة على حدود نيبال في أسرة كان أميراً يعيش فيها حياة النعيم والترف. ولما بلغ السادسة والعشرين هجر زوجته منصرفاً إلى الزهد والتقشف والخشونة في المعيشة والتأمل، وعزم على أن يعمل على تخليص الإنسان من آلامه التي منبعها الشهوات ثم دعى إلى تبني وجهة نظره حيث تبعه أناس كثيرون.

البيوريتانية، التطهيرية Puritanism

التطهر من الأصل اللاتيني (purus) يعني طاهر، وهي حركة دينية أدى الأخذ بفلسفتها إلى ثورة ١٦٤٤م وإعلان دولة الكومنولث برئاسة كرومويل، وكانت نهايتها بداية عهد الإحياء (Restoration). والتطهرية فلسفة بدأت في هولندا، وانتقلت إلى إنجلترا، ولما بدأ اضطهاد المتطهرين في إنجلترا هاجر الكثيرون إلى أمريكا، ومعهم توجهاتهم الفلسفية، وطبعوا الفكر الديني الفلسفي فيها بالطابع التطهري.

وهي مذهب الالتزام بالشريعة، وفكرة الطهارة في المسيحية منقولة عن اليهودية، وفي المسيحية التدين الطاهر الزكي عند الله هو صيانة الإنسان نفسه بغير دنس من العالم، ومساعدة اليتامى والأرامل والمعوزين.

ويعني بالنجاسة تلك التي تمس الروح وليس فقط الجسد. ورش الماء على المُعمَّد إشارة إلى غسل روحه، ولتُرفع عنها الخطايا، وإعلاناً للإيمان، وعهداً على الصلاح.

التأويل Interpretation

ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه قولاً كان أو فعلاً.

وهو حمل الظاهر على المحتمل المرجوع، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل.

والتأويل في التفسير صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة. كقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ إذا أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، أو إخراج المؤمن من الكافر، والعالم من الجاهل، كان تأويلاً.

التبعية Dependency

تبعية شخص لآخر من الناحية القانونية أو الاقتصادية كاعتماد الطفل على والديه واعتماد الزوجة على زوجها لإعالتها.

والمقصود بها من الناحية السياسية بلد يخضع لسيطرة بلد آخر ولا يتمتع بحكومة ذاتية.

التجريبية (إمبريقية) Empiricism

تعاليم نظرية المعرفة التي تذهب إلى أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد، وتؤكد أن كل معرفة تقوم على أساس التجربة ويتم بلوغها عن طريق التجربة. والتجريبية المثالية (بركلي وهيوم، وماخ) ، والتجريبية المنطقية الحديثة تقصر التجربة على المجموع الكلي للإحساسات أو الأفكار، منكرة أن التجربة تقوم على أساس من العلم الموضوعي. أما التجريبيون الماديون (فرانسيس بيكون، وهوبز، ولوك والماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر) فيعتقدون أن العالم الخارجي الموجود موضوعياً هو أصل التجربة الحسية.

وأوجه النقص في التجريبية هي: المبالغة الميتافيريقية في دور التجربة، والتقليل من أهمية دور التجريدات والنظريات العلمية في المعرفة، وإنكار الدور الإيجابي والاستقلال النسبي للفكر.

التحديث Modernization

يعود تاريخ عملية التحديث في الغرب إلى بدايات عصر النهضة، وقد زادت حدتها في بداية القرن التاسع عشر، وواصلت هذه المرحلة إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى حيث تحولت المجتمعات الغربية من كونها مجتمعات زراعية إقطاعية إلى مجتمعات تجارية، وأخيراً إلى مجتمعات صناعية رأسمالية إمبريالية.

والتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية والرؤية المعرفية والأخلاقية بحيث يُخضع الواقع بأسره للقواعد والإجراءات العامة غير الشخصية ويزداد التحكم فيه، فتستبعد كل المطلقات، وتصفى كل الثنائيات .

ويصبح مصدر المعرفة هو العقل، وما يصله من معطيات من خلال الحواس.

وينتج عن ذلك أن الشخصية التقليدية تتحول إلى المواطن الحديث القادر على الاستجابة للقانون العام، والذي لايدين بالولاء إلا للدولة أو الوطن. كما أن البيئة الاجتماعية تسيطر عليها موسسات الدولة التي تحل محل الموسسات التقليدية مثل الكنيسة أو الأسرة.

وتصاحب هذه العملية نمو الديمقراطية وانتشار التعليم، وزيادة الإبداع والحراك الاجتماعي، ونزع القداسة عن الأفراد والرموز، وتزايد تكيف المرء مع القيم والمخترعات الجديدة، وتعاظم دور الإعلام.

التحليل النفسي Psycho - analysis

طريقة من طرق البحث والعلاج النفسي، تقوم على الكشف عن أسباب المرض النفسي في لا شعور المريض، أو فيما يسميه فرويد، صاحب هذه الطريقة، العقد النفسية الكامنة التي تتألف من رغبات مكبوتة وذكريات مؤلمة منسية وأفكار ومشاعر متضاربة. وينهض العلاج على دفع هذه الرغبات والمشاعر والذكريات من اللاشعور إلى الشعور بوساطة عملية التداعي الحر للأفكار، ومن خلال تحليل أحلام المريض وتأويلها، وتنبيهه المستمر إلى ما يمكن أن تعنيه، حتى

يعي المريض تماماً أسباب مرضه. وترتكز نظرية التحليل النفسي على مفهوم فرويد في الجهاز النفسي الذي يتألف من الهو والأنا والأنا الأعلى، ومفهومه في الكبت واللاشعور والعقدة النفسية والحيل الدفاعية والطرح.

ترانسندنتالية Transcendentalism

فلسفة التعالي، أو الفلسفة التصورية، أو الصورية وهي فلسفة كنط حيث يقول بأن المعرفة العلمية الحقيقية هي التي تتقوم بالحس والفهم، أو التي مصدرها الإدراك الحسي والتفكير، أو التي يكون موضوعها الوجود الخارجي وما يضفيه الفكر من عنده على التجربة، ومهمة الفلسفة معرفة ما يأتينا من الخارج وما يضفيه الفكر عليه، ويسمي كنط إضافات الفكر صوراً أو إضافات صورية، وهي متعالية لأننا بها نحاول أن نتجاوز عالم الحس والتجربة.

التصوف Mysticism, Sufism

من الصفاء أو الصوف أو من أهل الصفة أو من كلمة فيلوسوفوس حب الحكمة باليونانية، وقيل في التصوف: هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واتباع الرسول على الشريعة وهو وليد نزعة الزهد.

وتعتمد فلاسفة الصوفية على تأويل القرآن والحديث، ويزعمون أن التصوف هو علم الباطن، ومن مبادئهم أنه لابد للمريد من شيخ يأخذ عنه.

ولكل شيخ طريقة، وللطريقة رباط يضم الشيوخ والشبان ويأتيهم الطعام من الصدقة أو الأحباس أو السؤال.

وللتصوف مقامات وأحوال، ويستعين الصوفية بالموسيقا والشعر والغناء لتحريك وجداناتهم، وشعرهم يكثر فيه الحب والخمر، وإنسانهم الكامل الرسول عليه الصلاة والسلام، ولغتهم فيها الإشراق والجذب والوجد والخوف.

والتصوف بالمعنى الأجنبي هو الانتصاف للوجدان من المعرفة المنطقية، لأن الوجدان يتجاوز حدود المنطق إلى حقيقة لا يصل إليها المنطق. والصوفي إنسان وجداني يغلب عنده الوجدان على العقل والمنطق. والصوفي هو الذي جعله الله وجوده الواحد، وليس مجرد شبيه به، وهو المعادل الإلهي الذي يوافق إرادته إرادة الله فيريد ما يريده الله.

التقية Caution

ترك الفرائض في حالة الإكراه أو التهديد بالإيذاء.

والتقية من مصطلحات الشّيعة، وقال بها أئمتهم، ويذهب الحنفية إلى أفضلية تركها، وقال ابن حنبل بشأنها: «إذا أجاب العالم تقية والجاهل يجهل، فمتى يتبيّن الحق» وحدد الرازي جوازها «فيما يتعلق بإظهار الحق والدين، وأما ما يرجع ضرره إلى الغير كالقتل والزنا وغصب الأموال والشهادة الزور وقذف المحصنات وإطلاع الكفار على عورات المسلمين فغير جائز البتة». والتقية فلسفة جائزة عندما يكون المسلمون أقلية، ولجأ إليها اليهود في مختلف العصور في الشتات، ولجأ إليها النصارى في بداية التبشير بالنصرانية في الدولة الرومانية.

التكنوقراطية Technocracy

اتجاه اجتماعي حديث ظهر في الولايات المتحدة على أساس أفكار الاقتصادي ثورشتاين فيبلين. وقد اكتسب هذا الاتجاه شعبية في الثلاثينيات (هـ سكوت. لوبب وغيرهما) وقد بزغت مجتمعات تكنوقراطية في الولايات المتحدة وبعض البلاد الأوروبية. ويزعم أنصار التكنوقراطية أن الفوضى وعدم الاستقرار في الرأسمالية المعاصرة سببها إدارة السياسيين للأمور.

وهم يعتقدون بإمكان علاج الرأسمالية بشرط أن يسيطر التقنيون ورجال الأعمال على الحياة الاقتصادية وإدارة الدولة.

ويخفي نقدهم الغوغائي للاقتصاد الرأسمالي والسياسة الرأسمالية محاولتهم لتبرير الخضوع المباشر من جهاز الدولة للاحتكارات الصناعية. وترتبط بالتكنوقراطية نزعة السيطرة الإدارية المنتشرة الآن على نطاق واسع في الولايات المتحدة الأمريكية.

التنمية Development

تعني الكلمة عموماً التوسع أو النمو أو التحسن في الملك أو الأوضاع.

وهي سياسة تلجأ إليها الدولة للتخلص من التبعية الاقتصادية، والنهوض في كافة القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، وذلك بتحسين نوعية الإنتاج وارتفاع مستوى الدخل، والتنمية تتطلب توجيه مجمل الموارد المادية

والبشرية نحو زيادة مجمل الإنتاج القومي. والتنمية تعني بالدرجة الأولى التنمية الاقتصادية التي تؤدي بالضرورة إلى التنمية الاجتماعية الشاملة.

ولكي تتحقق التنمية للدول فإن ذلك يعتمد على عدة عوامل منها التخطيط الاقتصادي السليم، وتكوين رؤوس الأموال العينية بتشجيع الادخار الحكومي، ومتابعة التقدم التقني.

التنوير Enlightenment

اتجاه سياسي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم. ولم يكن مفكروا التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لا يستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع. وكان مفكروا التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات ومصاف المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة. وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية. وكان من مفكري التنوير (فولتير وروسو ومونتسكيو وهيردر وليسنج وشيلر وغوته). وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولائية). ومارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظره العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

الثورة Revolution

في اللغة اضطراب وهيجان شائع، وفي الاصطلاح تغيير جوهري في نظام الدولة من شأنه استبدال طبقة من الحكام بطبقة أخرى، وما لم يكن التغيير إيديولوجياً شاملاً لكل نواحي النشاط الإنساني في المجتمع، فالأحرى أن يطلق عليه انقلاب أو انتفاضة.

والثورة بالمعنى الفلسفي نقصد بها التغيير الجذري الشامل في شأن من

الشوون، كأن تقول ثورة التكنولوجيا، ثورة الاتصال، أو ثورة المعلوماتية، واسم الثورة بالمعنى الحالي جديدة على اللغة العربية ابتدأ من القرن الثامن عشر. وقبلها كان الاسم الشائع الفتنة أو الخروج.

الثورة البلشفية The Palchific Revolution

حدثت في روسيا عام ١٩١٧م حيث أضرب العمال، واستولوا على العاصمة، وتحدى الدوما القيصر أن يحله، وأقام حكومة مؤقتة برئاسة الأمير لفوف.

ونزل الإمبراطور عن العرش، ولكن قرار لفوف بضرورة مواصلة الحرب إلى جانب الحلفاء اصطدم بمطلب الاشتراكيين بعقد صلح عاجل، وهو مطلب أخذت تؤيده مجالس سوفييت العمال والفلاحين والجنود، وبخاصة حزب البلاشفة بزعامة لينين.

وكان لينين حاول القيام بفتنة في بتروجراد بعد أن هزم أمام الثوار الاشتراكيين المنشقين في المؤتمر السوفيتي الأول، فاستقال لفوف وألف كيرنسكي وزارة اشتراكية معتدلة، ولكن تذبذب سياسته وكراهية أحزاب اليمين واليسار على السواء له مما مكن البلاشفة من القبض على زمام السلطة، وكونت وزارة سميت مجلس قوميساري الشعب برئاسة لينين، وأصدرت أمراً بوقف الحرب وبإلغاء الملكية الخاصة، وإقامة دكتاتورية البروليتاريا.

وبسط البلاشفة سيطرتهم على موسكو ومعظم روسيا، ثم أسس اتحاد الجمهوريات السوفيتية.

ثيوقراطية Theocracy

من الإغريقية ثيوقراطية Theokratia وهي الحكومة الدينية، أو هي الحكومة التي تغلب على حكامها النزعات الدينية، أو التي تقول بحكم الله، وتطبق الشريعة بدلا من القانون الوضعي، أو النظام السياسي الذي يستند إلى سلطان إلهي.

والجماعات الأصولية اليهودية والمسيحية والإسلام إنما تصدر عن نزعات ثيوقراطية. وكان أول داعية للثيوقراطية في العالم المسيحي سافونا رولا، وفي العالم الإسلامي أحمد بن حنبل، ثم ابن تيمية. وحسن البنا وسيد قطب، وفي

اليهودية ينص سفر القضاة على أن يكون الحاكم من رجال الدين، وكان داوود نبياً ملكاً وكذلك سليمان.

الجبرية Fatalists

فرقة إسلامية يقول أتباعها بأنه لا قدرة للعبد أصلاً، لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها، وأن الله لا يعلم الشيء، وعمله حادث لا في محل، ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم والحياة، إذ يلزم عنه التشبه، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها فيها حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى، وافقوا المعتزلة في خلق الكلام، وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع.

وهؤلاء هم الجبرية الخالصة، أما أهل السنة والجماعة فهؤلاء هم الجبرية المتوسطة، أي متوسطة بين الجبر والتفويض، لأنهم يثبتون للعبد كسباً بلا تأثير فيه.

الحتمية Determinism

مذهب فكري انتشر في كل من التاريخ والعلوم السياسية.

يقول أتباع هذا المذهب: إن جميع الحوادث ليست سوى نتيجة لأسباب وظروف محددة. فلا ظواهر اجتماعية أو سياسية تحدث صدفة. بل لكل حادثة إنسانية علاقات سببية تربطها بمسببات موضوعية. من هنا فالحتميون لا يكتفون برصد الظاهرة، بل يفتشون عن أسبابها الأولى والأساسية.

على الصعيد السياسي اشتهر الماركسيون بنزعتهم الحتمية في التحليل. فهم يتكلمون عن الحتمية التاريخية، وعن حتمية الصراع الطبقي، مقحمين الأسباب الاقتصادية في مقدمة كل تفسير أو تحليل.

الحداثة Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩)م، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي. وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين.

وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تميز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

الحلولية Immanentism

مذهب وفلسفة القائلين بالحلول، بمعنى أن الله يحل في الأشخاص الحسية، وهو أيضاً الحضورية، بمعنى أن الله تعالى له حضور في الأشياء، ويشعر الإنسان بذلك، ولكنه يعجز عن أن يجعل هذا الحضور موضوع علم واضح، والحلولية انتشرت عند المسلمين وجاءتهم من الهند ومن النصرانية، فإذا كانت روح الله قد حلت في المسيح، فيمكن كذلك أن تحل في أجساد أخرى لأشخاص آخرين، الحلوليون من المسلمين قالوا: لا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين، فأكملهم العترة الطاهرة، ولم يتحاشوا عن إطلاق الألوهية على أئمتهم.

وعند المتكلمين أن الله تعالى لا يحل في غيره، لأن الحلولية هو الحصول على التبعية، وأنه ينفي الوجوب الذاتي، ولم يخالفهم إلا غلاة الشيعة من النصيرية والإسحاقية وبعض المتصوفة قالوا: يحل الله تعالى في العارفين.

الديكتاتورية Dictatorship

تركيز السلطات في يد فرد واحد دون الاستناد إلى قوانين معينة، ويخضع له المحكومون بدافع الخوف، ويمارس الحكم الديكتاتوري عادة لصالح جماعة محدودة. ويحاول الديكتاتوريون المحدثون صبغ حكمهم بصبغة دستورية يعتمدون على حزب رسمي وشرطة سرية ودعاية واسعة.

الديمقراطية، حكومة الشعب Democracy

معناها الحرفي هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، وبخاصة القائمين منهم بالتشريع، ثم برقابتهم بعد اختيارهم. ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسة والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني عملياً حكومة الأغلبية، كنظام متميز عن نظام الحكم الفردي ونظام حكومة الأقلية.

الذاتية Subjectivism

وهو اتجاه فلسفي يرجع كل الأحكام الوجودية أو التقويمية إلى أفعال أو أحوال المرء الشعورية الفردية، وهو في المنطق النظرية التي تنكر القيمة الموضوعية للفرق بين الحق والباطل، أو التي ترجع اليقين إلى التصديق الفردي، وفي الأخلاق النظرية التي ترجع التمييز بين الخير والشر إلى التمييز بين السعادة الفردية والشقاء الفردي، أو إلى الانفعالات الشخصية التي تبني الأحكام الجمالية على الأذواق الفردية، وفي علم النفس تطلق على الفلسفة التي تدافع عن وجهة النظر الذاتية، والتي ترفض الإقرار بأن القيم الموضوعية مقدمة على القيم الذاتية والأمور الشخصية.

ذرائعية Instrumentalism

وهي تطلق على فلسفة جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢) وهي فلسفة براجماتية تقرر أن الأفكار والنظريات والمعارف والنتائج والغايات أدوات أو وسائل أو ذرائع لبلوغ أهداف جديدة، ولتوضيح وتعديل المعايير والغايات في ضوء الخبرات المتراكمة للفرد والمجتمع، والمنطق الذرائعي هو الذي يبني أحكامه على التجربة، ووظيفته دراسة وسائل تحصيل المعرفة بنجاح، وضمان صحتها، وإثراء صاحب الخبرة بالمعلومات التي تعدل من معلوماته السابقة وتضيف إليها، وتمنحه في النهاية اليقين، وتنقله إلى مرحلة الاعتقاد.

الرأسمالية Capitalism

هي النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي حل محل الإقطاع، ويقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأجور، واستخلاص فائض القيمة هو القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي.

نشأت الرأسمالية في القرن السادس عشر، ولعبت دوراً في تطور المجتمع، فحققت إنتاجية عمل أعلى بكثير بالمقارنة بالإقطاع.

ودخلت الرأسمالية في مستهل القرن العشرين أعلى مراحلها مرحلة الإمبريالية الاحتكارية التي تتميز بسيطرة الاحتكارات وتحكم الأقلية المالية، وتنضم قوة الاحتكارات إلى قوة الدولة، وتزيد من النزعة العسكرية على نطاق لم يسبق له مثيل.

الرواقية Stoicism

نسبة إلى رواق Stoa بوليجنوتس المزدان بلوحاته، والمسمى لذلك الرواق المصور، بأثينا، الذي اتخذه زينون مقراً له يجتمع فيه بمريديه، فدعي أصحابه بالرواقيين، وأسماهم الإسلاميون بأصحاب المظلة، وأصحاب الأصطوان.

والرواقية فلسفة أخلاقية، وفدت إلى أثينا مع الأجانب غير اليونانيين، وكان مؤسسها وخلفاؤه - حتى ظهور المسيح - من الآسيويين، وإن كانوا قد تلقوا تعليماً يونانياً. وازدهت الرواقية في القرن الثالث قبل الميلاد ودعا إليها زينون، واشتهر من فلاسفة الرواقية ديوجين، وبرز من فلاسفتها سنيكا، والفلسفة في الرواقية هي محبة الحكمة، التي هي العلم بالأشياء الإلهية والإنسانيّة. والمعرفة عندهم حسيّة، ويتماثل علمهم الطبيعي مع اعتقادهم الطبيعي، وتنشد الأخلاق الأبيقورية السلام الروحي، وتتوسل إلى ذلك بالفضيلة.

زرداشتية Zoroastrinism

ديانة فارسية قديمة تنسب إلى زرادشت، وقيل: إن ظهوره كان في القرن السادس قبل الميلاد وفي رأي آخر في القرن العاشر قبل الميلاد، وانتقل إلى فلسطين وتتلمذ على أنبياء إسرائيل، ومن تلاميذ إرميا، ولكنه لم يطمئن إلى اليهودية فعاد إلى الأديان الفارسية، تشبه ولادته ولادة المسيح، وله كتاب هو (الأفيستا) وشرحه (الزندافستا)، ويقسم الوجود إلى نور وظلمة، والموجودات منهما، أو من الخير والشر، والعالم صراع بين القوتين سينتهي بانتصار إله النور أو الخير «أهورا مازدا» في آخر الزمان، وأطلق الإسلاميون اسم (المجوسية) على ديانة عبدة النار. وكان زرادشت قد اعتنق عبادة النار، وانتشرت بيوت النار في كل أنحاء فارس، ومن ثم أصبحت المجوسية تطلق على كل الديانات الفارسية ومنها الزرادشتية.

السببية Causality

هي الإيمان بأن لكل ظاهرة (طبيعية أو إنسانية بسيطة أو مركبة) سبباً واضحاً ومجرداً وبأن علاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية بمعنى أن (أ) تؤدي دائماً بالطريقة نفسها حتماً إلى (ب).

وهي غالباً ما تغطي كل المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كل تشابكها وتداخلها وتفاعلها. وهي تؤدي إلى التفسيرية المطلقة التي يحاول الإنسان فيها أن يتوصل إلى الصيغة (القانون العام) الذي يفسر الكليات والجزئيات وعلاقاتها.

السلطة Authority

مفهوم أخلاقي يشير إلى النفوذ المعترف به كلياً لفرد أو لنسق من وجهات النظر أو لتنظيم مستمد من خصائص معين أو خدمات معينة مؤداة. وقد تكون السلطة سياسية أو أخلاقية أو علمية.. إلخ، ويتوقف ذلك على جمال النفوذ. ووجود جهاز للسلطة شرط جوهري لتطور التطبيق التاريخي والاجتماعي. وقد تؤدي إساءة استخدام السلطة إلى فقد الثقة في السلطة أو إلى العبادة العمياء لها، التي تؤدي إلى عبادة الشخصية.

السَّلفية Salafiya

فلسفة النقليين، يغلّبون النقل على العقل، ويقولون: إن غاية منهج الخلف أن يتبعوا السَّلف الصالح، والحنابلة هم أول من قابلوا بالسَّلفية، وتجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري على يد شيخ الإسلام ابن تيمية، وفي القرن الثاني عشر على يد محمد بن عبد الوهاب، وما يزال الوهابيون يُدْعَوْن بالسَّلفية. والسَّلفية يرفضون المنطق اليوناني، فالسَّلف عندهم لم يعرفوا البرهان واليقين والمقدمات الإقناعية في مسائل العقيدة، ويقوم منهج السلف على الأخذ بالنصوص، وليس للعقل عندهم سلطان في تأويل القرآن وتفسيره، بدعوى أن العقل شاهد وليس حاكماً. ويدرس السَّلفيون الوحدانية، والصفات وأفعال الإنسان، وخلق القرآن بمنهج يجعل العقل سائراً وراء النقل يعززه ويقويه، ومنهج السلفين هو التفويض فيما يخص صفات الله وذاته، ويثبتون له يداً ﴿يَدُ اللهِ فوقَ أيديهِمْ﴾ ولا يحاولون تأويل ذلك ولا تفسيره، وإنما يأخذون ألفاظ القرآن بظواهرها الحرفية ويطلقونها على معانيها الظاهرة في أصل الدلالة، ويقررون أنها ليست كالحوادث وما بعد ذلك يفوضون فيه عن غير تفسير. ومنهج السلف على ذلك يجمع بين التفسير والتفويض.

الشنتوية Shintoism

فلسفة الديانة اليابانية التي يطلق عليها اسم (Shinto) أي الطريق الإلهي، حيث الله هو قلب أو روح الوجود، يسري في الموجودات، ويخلقها ويطورها. والمؤمن هو الذي يسير على الطريق، ويرى أن كل ما في الوجود من نبات وحيوان وجماد هو من الله، وهو التجسيد لله، وبعض الخلائق أو الموجودات حين خلقها الله قبست من روحه أكثر من غيرها، ومثوله فيها لذلك أكثر من غيرها، ومن ثم فإن الياباني يعتز بها، ويحترمها ويقدسها، ومن ذلك الشمس أماتيراسو، وتماثيل المعبودات بركة يتبارك بها، والمؤلفات الموضوعية في ذلك كثيرة واسمها الشنتويات، وتشبه أسفار اليهود الخمسة التي يقال لها: التوراة، وتحكي عن أصول الشعب الياباني، وكيف جاء، وأعماله، وملوكه، وديانته، ورؤسائه.

الشيوعية Communism

أسس هذا المذهب كارل ماركس وفردريك إنجلز، والشيوعية هي من الأجزاء المكونة للماركسية.

وموضوع بحث الشيوعية هو القوانين التي تحكم ميلاد وتطور النظام الاقتصادي الاجتماعي الشيوعي.

وتحدد أهمية تطور العمل الاشتراكي إلى العمل الشيوعي والمحو الكامل للفروق الطبقية، ومحو الفروق في الثقافة، والتقريب على نحو أكبر بين الأمم والثقافات القومية والتقدم نحو التجانس الاجتماعي.

صراع الحضارات The clash of civilisations

يرى صموئيل هنتنجتون أن دور الدولة القومية كفاعل أساسي في الصراع الدولي قد تراجع، وظهر بدلاً من ذلك الصراع بين الحضارات والثوابت الحضارية. وقد نشب هذا الصراع نتيجة دخول الحضارات غير الغربية كعناصر فاعلة في صياغة التاريخ، أي إن الغرب لم يعد القوة الوحيدة في هذه العملية. فالصراع ليس حتمياً وإنما هو نتيجة دخول لاعبين جدد.

ويرى أن أساس اختلاف الحضارات هو التاريخ واللغة والحضارة والتقاليد، ولكن أهم العناصر خطراً هو الدين، فالصراع الحضاري في العالم هو في الواقع صراع ديني.

ومن هنا حديثه عن الحضارة الغربية الأرثوذكسية مقابل البروتستانتية والكاثوليكية، والحضارة الكونفوشيوسية والحضارة الإسلامية اللتين يرى أنهما يمارسان معاً التعاون لأجل اكتساب القوة والثروة.

الصهيونية Zionism

حركة يهودية قومية هدفها إقامة دولة يهودية في الأراضي المقدسة كموطن للشعب اليهودي. عقد أول مؤتمر صهيوني في بازل في ١٨٩٧م بمبادرة من تيودور هرتزل وهو أبو الصهيونية السياسية.

والصيغة الصهونية هي صيغة تستند إلى رؤية أمبريالية تهدف إلى توظيف اليهود باعتبارهم مادة بشرية يمكن نقلها واستخدامها، كما تهدف إلى توظيف الطبيعة، إذ لا قداسة ولا حرمة لأي شيء. أما من الناحية الأخلاقية فإن الصهيونية ممارسة علمانية إمبريالية تقوم على العنف وإبادة السكان الأصليين أو طردهم من أرضهم وهي تستعين بالإمبريالية الغربية في تنفيذ مخططها، سواء في نقل اليهود أو في طرد الفلسطينيين.

العدمية Nihlism

اصطلاح تورجنيف، أديب روسيا، في روايته «آباء وأبناء» ١٨٦٢م يقصد به مذهب الشك، والعدمية الفلسفية مطلقة تذكر كل شيء، ونقدية تنكر قدرة العقل على بلوغ اليقين. والعدمية الأخلاقية تنكر القيم والظواهر الأخلاقية، وتثبت التفسير الأخلاقي فحسب، وتزده إلى مصادر خارج الأخلاق، والعدمية السياسية مذهب سياسي اجتماعي اعتنقه باكونين، وكان أهم دعاته نيشاييف وتشيرتشفنسكي وغايته القضاء على النظم السياسية القائمة.

العرقية Racism

الاعتقاد بأن العرق هو العامل الأكثر فعالية في تقرير السمات والمواهب البشرية، وأن الفروق العرقية تولد امتيازاً فطرياً عند عرق بعينه، عرفها الإنسان منذ القدم، وأخذ بها كثير من الأمم، وتمثلت بخاصة في نظرة أبناء العرق الأبيض إلى أبناء العرق الأسود نظرة ازدراء بالغ.

ويرى الباحثون أن العرقية كنظرية في السلوك واسعة الانتشار، لم تظهر إلا

في القرن التاسع عشر، الذي يعدّ عصر العرقية بمعناها العلمي، وما إن انتصف ذلك القرن حتى صارت العرقية في كثير من الأوساط العلمية الغربية حقيقة لا مراء فيها.

وسرعان ماانعكست آثار هذه الحقيقة في آثار: رديارد كبلنغ، وألفرد روزنبرغ، وأدولف هتلر، وغيرهم.

وتعدّ النازية ومعها الصهيونية أحد أشكال العرقية ومظاهرها في العصر الحديث.

العصبية Asabiya

هي رابطة الدم والدين التي تربط بين أفراد قبيلة فيتميزون بها عن سواهم من القبائل، أو بين أفراد عشيرة فيتميزون بها عن سائر العشائر. وميزة العصبية أنها توحد نظرة القبيلة أو العشيرة ضمن نطاق واحد. كما أنها توحد جهود وممارسات أفراد القبيلة أو العشيرة ضمن إطار واحد، وتجعلهم يصيبون ويعملون في الاتجاه نفسه ويفهمون الأمور من منظار واحد أيضاً.

عصر النهضة Renaissance

مصطلح يطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة (القرون ١٤ - ١٦م) ويؤرخ لها بسقوط القسطنطينية ١٤٥٣م حيث نزح العلماء إلى إيطاليا، ومعهم تراث اليونان والرومان.

ويدل مصطلح عصر النهضة غالباً على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن (١٤م) . حيث بلغت أوج ازدهارها في القرنين ١٥ -١٦م ومن إيطاليا انتشرت النهضة إلى سائر أنحاء أوربا.

كان لهذه الحقبة تأثير واسع في الفن والعمارة، وتكوين العقل الحديث، والعودة إلى المثل العليا والأنماط الكلاسيكية. وبهذه الفترة بدأت عملية اكتشاف أراضٍ وشعوب جديدة.

العقل العملي Practical Reason

يعرفها الإمام الغزالي بأنها قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات لأجل غاية مظنونة أو معلومة. وهذه قوة محركة وليست من جنس العلوم، وإنما سميت عقلية لأنها مؤتمرة للعقل، مطيعة لإشاراته بالطبع، فكم من عاقل يعرف أنه يتضرر باتباع شهواته ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة،

لا لقصور في عقله النظري بل لفتور هذه القوة التي سيمت العقل العملي، وإنما تقوى هذه القوى بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات.

والعقل العملي عند كنط هو الملكة المتعالية التي تتضمن المبادئ القبلية لكل فعل، أي قواعد الأخلاق.

العقل الفعال Active Intellect

هي عند الإمام الغزالي كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً، وهو المُخْرِج لنفوس الآدميين في المعلوم من القوة إلى العقل، ونسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة كنسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة، إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل، وقد يسمون هذه العقول الملائكة.

العقلانية Rationalism

أسلوب في التفكير والتفلسف، يقوم على العقل، وهي تعني قدرة الإنسان ، في حياته اليومية وممارسته المعرفية، على المحاكمة الواعية، بعيداً قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف، وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعني، وعلى السعي لتعليل أقواله وتصرفاته.

علم القيم، السيولوجي Axiologgy

هو مبحث في طبيعة القيم، وأنواعها، ومعاييرها، وهو من أبواب الفلسفة العامة، وارتباطه بعلم الأخلاق، وبفلسفة الجمال، وبالإلهيات، وتقدم عليه الأحكام في القيمة التي هي ما يقوم به، وترادف الثمن، غير أن الثمن هو ما يلزم بالبيع وإن لم يقم به، وقد يكون مساوياً للقيمة أو زائداً عليها، أو ناقصاً عنها. الحاصل أن ما يقدره العاقدان عوضاً للمبيع يسمى ثمناً له، وما قدره أهل الاختصاص وقرروه فيما بينهم للشيء يسمى قيمة. والقيمة من وجهة نظر ذاتية هي ما يكون به الإقبال على الشيء وطلبه من جهة معينة، فإذا كانت لما للشيء من منافع، فهي قيمته الاستعمالية، وإذا كان لما يمكن أن يُبادل به من سلع أخرى فهي قيمته التبادلية.

وقيمة الفعل الأخلاقية هي ما فيه من خيره وبقدر اقترابه من صورة الخير في الذهن هي قيمته المثالية. وهي أساس أحكام القيمة، وهناك تقسيم للقيم مثل قيم

شخصية، وشيئية واقتصادية واعتبارية وذاتية وحسية ودينية وروحية وحياتية. والقيم وأنواعها إن فسرناها بصورها في الذهن، كانت مثالية، وإن رددناها لأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية كان وجودية.

علم الكلام Scholastic Theology

ويسمى كذلك بأصول الدين، وسماه أبو حنيفة الفقه الأكبر، ويسمى بعلم النظر والاستدلال، وعلم التوحيد والصفات، وكانت تسميته بعلم الكلام لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا، ويتحقق بإدارة الكلام بين الجانبين، وموضوعه إثبات العقائد الدينية المتعلقة بالله وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عن ذلك من مباحث من النبوة والمعاد، وهو علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير، بإيراد الحجج ودفع الشبه. ويمتاز علم الكلام من علم الجدل أن الأخير لا اختصاص له بإثبات هذه العقائد، ويمتاز من العلم الإلهي باعتبار أن البحث على قانون الإسلام لا على قانون العقل. وفائدة علم الكلام وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وأن تنبني عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها، وكان علم الكلام إسلامياً خالصاً حتى القرن الخامس، وبعد ذلك خالطته عناصر يونانية، وامتزج بالعلوم الفلسفية. وقاوم الفقهاء فلاسفة المتكلمين، واعتبروهم من المبتدعة، ولكن المتكلمين اتجهوا هذه الوجهة الفلسفية للرد على الذين هاجموا الإسلام.

العلمانية Secularism

في اللاتينية تعني العالم أو الدنيا، ثم استعمل المصطلح من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى (المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة) ثم تم تبسيط التعريف ليصبح (فصل الدين عن الدولة) ولقد تطور المعنى ليصبح أكثر شمولاً، فالعلمانية هي (العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة).

والعلمنة هي تحويل المؤسسات الدينية وممتلكاتها إلى ملكية علمانية، وإلى خدمة الأمور الزمنية.

العنصرية Racialism

نظرية تبرر التفاوت الاجتماعي والاستغلال والحروب بحجة انتماء الشعوب لأجناس مختلفة.

وهي ترد الطبائع الاجتماعية الإنسانية إلى سماتها البيولوجية العنصرية، وتقسم الأجناس بطريقة تعسفية إلى أجناس (عليا) و (دنيا)، وقد كانت العنصرية النظرية الرسمية في ألمانيا النازية. واستخدمت لتبرير الحروب العدوانية وعمليات الإبادة الجماعية.

العولمة Globalization

العولمة أو الكوكبة هي مذهب القائلين بأن الرأسمالية هي ديانة الإنسانية، وأن النسبية الفكرية ستكون لها الغلبة على المطلقات الأيديولوجية، وأن مبدأ النسبية الثقافية هو المعول عليه، وليس مبدأ مركزية الثقافات، وأن العالم ينتقل حالياً ونهائياً من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية، وتشمله ثورة معلوماتية تنتشر في كل مكان، من شأنها إلغاء الحدود بين الدول بحيث يصبح من السهل انتقال الناس والمعلومات والسّلع على نطاق العالم كله، ويتم ذلك من خلال التفاعل بالحوار والمنافسة والمحاكاة. والعولمة هي رسملة العالم، وتتم السيطرة عليه في ظل هيمنة دول المركز وسيادة النظام العالمي الواحد، وبذلك تتهافت الدول القومية، وتضعف فكرة السيادة الوطنية، ويؤول الأرفع ثقافة إلى صياغة ثقافية عالمية واحدة تضمحل إلى جوارها الخصوصيات الثقافية.

ويبدو أن النمط السائد هو العولمة الأمريكية، بمعنى أمركة العالم وسيادة الأيديولوجية الأمريكية على غيرها من الأيديولوجيات، وكانت بداية ظهور العولمة نشأة اليوروماركت ودولار ماركت، وإلغاء القيود المصرفية، وتحرير سعر الفائدة، وإدماج أسواق المال المحلية في الأسواق المالية والعالمية، ودخول نمط التصنيع للتصدير، وظهور اقتصاديات المشاريع الكبيرة، وانتقال رأس المال والتكنولوجيا، ويتطلب بذلك استثمارات ضخمة في التعليم وتنمية الموارد

البشرية والبيئة التحتية. ولا شك أن للعولمة آثارها السلبية، مما يتمثل في إضعاف الشعور بالمواطنة، وظهور ولاءات أوسع من نطاق الدولة، دونما اعتبار للحدود القومية، واختفاء الدولة القومية، والهويات العرقية، وترسيخ الانقسامات والتشرذم والتباين في الدول المختلفة وسيادة الفوضى عالمياً فيما يطلق عليه اسم المواطنة العالمية، والعولمة غير العالمية (Univarsalism) التي تعني الانفتاح على العالم، وإقرار التباين بين الثقافات والحضارات، ووسيلة العالمية الحوار بين الحضارات، أما وسيلة العولمة فهي الصدام والصراع بين الحضارات، والعولمة غزو ثقافي، واختراق للثقافات القومية، وإعدام للهوية الوطنية القومية بينما العالمية إثراء لهذه الثقافات تلاقحها حضارياً وعلمياً وتقنياً، وترسيخ الهويات. وتقوم العالمية على المساواة والندية بينما العولمة تقوم على التبعية للهيمنة والتطبيع والغزو. وربط الناس برباط عولمي من اللاوطنية واللاقومية واللادينية واللادولة وسيكون الخاسر الدول النامية.

الغائية Finalism

المذهب الغائي هو الذي يأخذ بالتعليل الغائي لظواهر الوجود.

وهو الذي يتصور لكل الموجودات غايات تتجاوز مجرد وجودها المباشر.

وأما إذا كان مقصودنا المذهب الغائي الذي يعلل بالأسباب الغائية كل ظواهر الوجود، فهذا هو المذهب الغائي الكلي أو التيليولوجي (Teleology).

والغائية إما صورية أو مادية أو داخلية أو خارجية، والغائية الصورية وهي في الإنسان فاعليته الواعية التي توجب معرفته بالغاية التي ينشدها من عمله، والغائية المادية هي نفسها الغائية التي يجيء عليها تركيب الأشياء أو الكائنات، وتفعل فعلها من غير أن تعي هذه الأشياء أو الكائنات بالغاية المترسّمة التي عليها تحقيقها، والتي هي علة تكوينها ووجودها.

أما الغائية الداخلية هي الغائية في تكوُّن ووجود الأجزاء الداخلة في الشيء أو الكائن على ما هو عليه، وفي ذلك يقول كنط: إنه في الكائن الحي كل شيء وسيلة وغاية على التبادل، والغائية الخارجية هي الغائية من وجود شيء أو كائن ليكون في خدمة غاية أخرى لشيء أو كائن آخر.

الغوغاء، الرعاع، السوقة Mob

جماعة من الأفراد يتصرفون بطريقة عدوانية لمقاومة من يعترضهم، أو للقيام بعمل غير مشروع، وذلك بتأثير الإثارة العاطفية مثل المظاهرات والاضطرابات العنصرية.

وتتميز العلاقة بين مجموعة الرعاع في الروابط الوثيقة بين أعضائها والاتصال العاطفي وزيادة في سهولة التأثير بالإيحاء.

الفاشية Fascism

عقيدة بنيتو موسوليني، والنظام السياسي الذي أسسه. تقوم الفاشية على تشجيع وتعزيز العسكرية (المذهب العسكري)، والقومية المتطرفة. وقد نظمت إيطاليا وفق خطة تحكمية استبدادية يمينية، تتعارض تماماً مع الديمقراطية والليبرالية. وتنطبق العبارة على كل إيديولوجية أو حركة مستوحاة من هذه المبادئ، مثل الاشتراكية الوطنية الألمانية والكتائب الإسبانية.

الفلسفة المدرسية (السكولائية) Scholasticim

الاسم الذي يطلق على (فلسفة المدرسة) في العصور الوسطى الذي كان أتباعها - المدرسيون - يحاولون أن يقدموا برهاناً نظرياً للنظرة العامة الدينية للعالم. وكانت الفلسفة المدرسية تعتمد على أفكار الفلسفة القديمة (أفلاطون وخاصة أرسطو) اللذان كانت الفلسفة المدرسية تكيف آراءهما مع أغراضها الخاصة، وقد كان النزاع حول الكليات بارزاً في الفلسفة المدرسية المبكرة (من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر) وكانت تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة (أريجينا، وانسلم، ابن سينا، ابن رشد، ابن ميمون). أما الفلسفة المدرسية (الكلاسيكية) في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، فكانت تسودهما (الأرسطية المسيحية) (البرت الأكبر، وتوما الأكويني)، وقد كانت المنازعات بين اللاهوتيين الكاثوليكين (سواريز وكاجيتان) والبروتستنتيني (ميلا نكتون) التي وقفت في أواخر الفلسفة المدرسية (في القرنين الخامس عشر والسادس عشر) انعكاساً للصراع الذي شنته الكاثوليكية ضد حركة الإصلاح. وقد شهد القرن التاسع عشر الفلسفة المدرسية الجديدة التي توحد المدارس المختلفة للفلسفة الماثوليكية (التومارية، المدرسة الأوغسطيني الأفلاطونية ومدرسة الفرنسيسكانية.. إلخ).

فيلولوجي Philolgy

هي دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثـائق، في العلم الذي يبحث في التراث الفكري المكتوب للأمة باعتباره صورة لتطور العقل الإنساني، ولمحـاولات الـروح الإنسـانية للكشـف عـن الحقيقـة، وأن تكـون للأمـة نظرتها في الوجود، وفلسفتها التي تعيش عليها وتصوغ على منوالها في حياتها.

فينومينولوجيا الظاهريات Phenomenology

مذهـب إدمـون هُسـرل مؤسـس منهـج الظاهريـات (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ولفلسفة الظاهريات أبلغ الأثر في الفلسـفة المعاصرة، وخاصة في الوجودية، لا مـن حيث هي نسق فلسفي وإنما باعتبار منهجهـا في استخلاص الماهيـات. ولا تعنـي فلسفة الظاهريات بما عندنا من النظريات والآراء السابقة، وإنمـا تضـع كـل ذلـك بين قوسين، وتبحث عن المعطيات بغض النظر عن وجودها، وترد الوقائع الجزئية إلى الماهية الكلية وتميز بـين الواقعـي واللاواقعـي، وتـرد المعطيـات في الشـعور إلى ظواهـر متعاليـة كالشـعور المحـض والظاهريـة مـن الكلمتـين اليونـانيتين (phanomenon) التي تعني يظهر ويخرج إلى النور و (Logos) تعني القـول، وهـو ظهور للمعنى الخفي بحروف منطوقة، والفينومينولوجيـة إذن هـي علـم مـا يُظهـر ذاته، ومنهجها هو المنهج الذي يجعلنا نرى الظاهرة، والبنى الداخلية لها والمتعلقـة بها والتي كانت خافية علينا، ولم يكن لها ظهور سافر من قبل.

القدرية Free Will, Libertarianism

من القُدرة بمعنى الاستطاعة، وأن الإنسان مريد لأفعاله قادر عليها. ولا يـرى القدرية أن الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى، ومن ثـم فأعمـال الإنسـان محسـوبة عليه، والقدرية بهذا المعنـى تعني مذهـب حريـة الإرادة. وكـان المعتزلـة قدريـة، وعكسـهم الجبريـة. وقـد ينصـرف إلى قصـر القـدرة علـى العبـاد مـن دون اللـه، والحقيقة أن لله تعالى قدرة إبداع، وللعباد قدرة اكتسـاب وإبـداع، وهـذه قـدرة ولكنها قدرة مختلفة تماماً.

القومية Nationalism

مبدأ إيديولوجي وسياسي ينعكس في أفكار وتصورات، تجعل من حبّ الوطـن القيمة الاجتماعية الأساسية، وتعمل على زيادة ولاء الفرد للوطن، وتنطوي القوميـة على الشعور بالمصير والأهداف والمسؤوليات المشتركة لجميع المواطنين.

الكاثوليكية Catholicism

إحدى الملل المسيحية، تنتشر أساساً في أوربا الغربية وأمريكا اللاتينية وهي موجودة منذ عام ١٠٥٤م، والجوانب المذهبية للكاثوليكية هي: الاعتراف بتكوين الروح القدس لا من الله الأب وحده وإنما الله الأب والابن، وعقيدة المطهر مكان تطهير النفس بعد الموت ويقع بين الجنة والنار، ورفعة البابا باعتباره وكيل يسوع المسيح على الأرض، وعصمة البابا عن الخطأ إلخ..

أما جوانب العبادة والشريعة المميزة للكاثوليكية فهي عزوبة القسيس، والصلاة باللاتينية وعبادة العذراء المقدسة...الخ والفاتيكان هو المركز العالمي للكاثوليكية.

الكوجيتو Cogito

الكوجيتو الديكارتي، نسبة إلى ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) وهو اختصار للعبارة: «أنا أفكر، وإذن أنا موجود»، وسمي كذلك لأنه يبدأ بفعل كوجيتو بمعنى أفكر، فالإنسان يستطيع أن يشكّ في كل شيء ما عدا أنه يشك، والشك تفكير، والتفكير وجود، وإذن فأنا موجود ما دمت أفكر، وهذه حقيقة مؤكدة لا يمكن أن يخدعني عنها شيء، وهي مبدأ أول للفلسفة ومعيار لكل حقيقة.

الكونفوشيوسية Confucianism

نسبة إلى كونفوشيوس (كونغ فوتزو)، الذي عاش في الصين (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق.م)، وكان معلّماً ومفكّراً، أعاد تحديد الأفكار الأساسية في الحياة والفكر الصيني. ولقد أسهم في تأكيد مطابقة السياسة والقواعد الخلقية، حيث كان يعتقد أن الحكومة لديها مسؤولية أخلاقية، وليس فقط مجرد ممارسة السلطة.

ما بعد الحداثة Post Modernism

إن فلسفات ما بعد الحداثة ظهرت بعد ظهور وسقوط الفلسفة البنيوية، وهي تحمل رؤية فلسفية عامة، ويجب ملاحظة أن اصطلاح ما بعد الحداثة يكتسب أبعاداً مختلفة بانتقاله من مجال إلى مجال آخر، فمعنى ما بعد الحداثة في عالم الهندسة المعمارية يختلف، من بعض الوجوه، عن معناه في مجال النقد الأدبي أو العلوم الاجتماعية.

والمشروع التحديثي الغربي بدأ يتحقق تدريجياً ليمر من عصر التحديث إلى عصر الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

والمشروع ما بعد الحداثي بهذا المعنى هو السحق النهائي لمشروع الحداثة في محاولته القضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومانية.

ويرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما هي أداة إنتاجها، فثمة أسبقية للغة على الواقع، ولذا فإن النموذج المهيمن هنا هو النموذج اللغوي.

وما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية. وقد حلت ما بعد الحداثة مشكلة غياب الهدف والغاية والمعنى بقبول التبعثر باعتباره أمراً نهائياً طبيعياً وتعبيراً عن التعددية والنسبية والانفتاح، وقبلت التغيُّر الكامل والدائم.

ماجنا كارتا Magna Carta

وثيقة في فلسفة الحق، صدرت في إنجلترا سنة ١٢١٥م، وتحدد العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وشكل الاقتصاد في الدولة، وجرت عليها تعديلات عدة، واعتبرت من الوثائق الكبرى بالنظر إلى أهمية الموضوع الذي تناولته، وكان صدورها ملهماً لكثير من الكتابات الفلسفية لا حقاً في الحقوق عموماً. حتى إن العريضة في الإنصاف الصادرة ١٦٢٨م، ثم قانون «حظر إبقاء المواطنين رهن الاعتقال بدون عرضهم على القاضي» الصادر سنة ١٦٧٩م، قد صيغا على منوالها، وهي التي ألهمت صياغة ميثاق الأمم المتحدة.

الماركسية Marxism

منظومة من الآراء الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي تشكل رؤية العالم. تأسست الماركسية على يدي ماركس وأنجلز وساهم لينين بقسط في تطويرها. وقد ظهرت الماركسية في أواسط القرن التاسع عشر، على الصعيد النظري فقد ظهرت الماركسية على أرضية المعالجة النقدية لإنجازات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية، أما مكونات الماركسية المترابطة عضوياً فهي المادية الجدلية والمادية التاريخية، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية. وهي تتميز عن النظريات الاجتماعية السالفة بأنها لا تفسر العالم علمياً فحسب، بل وتبين شروط وسبل ووسائط تحويره.

وقد طبق ماركس وإنجلز مبادئ الفهم المادي للتاريخ في دراسة المجتمع الرأسمالي فوضعا الاقتصاد السياسي العلمي، الذي كشف عن طبيعة الاستغلال الرأسمالي، وبرهن على ضرورة الانتقال إلى الاشتراكية. الذي لا يتم بصورة عفوية آلية، وإنما بنتيجة صراع الطبقة العامله، التي تقوم رسالتها التاريخية في الاستيلاء الثوري على السلطة وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا التي تهدف إلى تصفية استغلال الإنسان للإنسان.

المانوية Manichaeism

نسبة إلى ماني بن فاتك موسسها، ولد بجنوبي بابل عام ٢١٦ ميلادي، وادعى النبوة والمانوية فرقة غنوصية أهم أركانها قولها بالثنائية، أي بإله للنور وإله للظلام، وتخلط فيها التعاليم اليهودية مع البوذية والزرداشتية والمسيحية. وتنتظم في موسسة على رأسها إمام عاصمته بابل، وكان انتشارها في إيران لآسيا الصغرى والهند وبلاد البلقان وإيطاليا وفرنسا، واستمرت من القرن الثالث إلى القرن الثالث عشر.

المثالية Idealism

هي اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية، في حلّ المسألة الأساسية في الفلسفة. والمثالية تبدأ من المبدأ القائل إن الروحي واللامادي أولي وأن المادي ثانوي، وهو مايجعلها أقرب إلى الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان، وحول خلق الله له.

وتوضع المثالية في موضع النقيض للحتمية المادية.

المجتمع المدني Civil Society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية، والبرجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتح الطاقات التي تصبو إليها، فالمجتمع المدني مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية.

المجسمية Anthropomorphism

مذهب من يقولون إن لله جسماً حقيقياً، ومنهم من يبالغ ويقول: إنه على صورة إنسان ومنهم (مقاتل بن سليمان) الذي ادعى أن لله جسماً من لحم ودم.

المجوسية Magism

ديانة عبدة النار، وكان زرادشت (نحو ٦٦٠ - ٥٨٣ق.م) قد اعتنقها، وانتشرت بيوت النار في كل أنحاء فارس، ومن ثم أصبحت المجوسية إسماً لكل الديانات الفارسية ومنها الزرادشتية.

والمجوسي مفردها مجوسي Magus، وكان هيرودوت قد أطلق عليهم اسم Magoi عن الاسم الأوردي ماجي، ومنها اشتق الاسم Magic أي السحر، فقد كانوا يشتغلون بالسحر ويقرؤون الطوالع ويعملون بالعرافة.

وقيل المجوسية فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر. وقيل فرقة من الثنوية يعبدون إله النور يزدان، وإله الظلام أهرمن.

ويبدو أنه كانت لهم أكثر من ديانة. وقيل مذهب المجوس هو الكيومرثية، وكيومرث هو نفسه آدم في الديانات الكتابية، غير أن أهرمن إله الظلام قتله، وتأويل ذلك أن آدم أضله الشيطان، ونبت من مسقطه رجل يقال له دياس، ومن دياس خرج ميشة، والمرأة ميشانه، وهما أبو البشر.

مذهب المنفعة Utilitarianism

يقوِّم الأفعال بمقدار ما تنتجه من منافع، غير أن أصحابه فرق وشيع، فمنهم من يقيم مذهبه على قيمة كل فعل على حدة، وهؤلاء هم فلاسفة مذهب منفعة العمل، ومنهم من يصنف الأفعال طبقاً لقواعد الأخلاق ولا يحكم على الأفعال بنتائجها، ولكن بمقدار مسايرتها أو مجافاتها لقواعد الأخلاق، وهؤلاء هم فلاسفة مذهب المنفعة الخلقي، ومنهم من يعرِّف المنفعة بأنها اللذة، وأصحاب هذا

المذهب هم القائلون بالمنفعة القائمة على اللذة، ومنهم من يطلب المنفعة لذاتها حيث توجد بعض الأفعال الخيرة بذاتها، وتطلب لأنها كذلك، وليس لأنها وسائل، ويسمى مذهبهم بمذهب المنفعة المثالي. ومن الفلاسفة من يعتبر المذهب النفعي مذهباً أخلاقياً معيارياً يسترشد به لما ينبغي فعله، ومنهم من يعتبره مذهباً أخلاقياً وصفياً عمله تحليل التفكير السلوكي، وكانت نفعية هيوم تفسيرية، بمعنى أنها كانت تتناول الفضائل القائمة وتحاول تفسيرها.

المرجئة Morjea

هم جماعة من الفلاسفة المسلمين الذين قالوا بالإرجاء، والإرجاء اشتق من الرَّجاء، لأن المرجئة يرجون لأصحاب المعاصي الثواب من الله، فيقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وإما أن الإرجاء بمعنى التأخير، لأن هؤلاء أخروا حكم أصحاب الكبائر إلى الآخرة، ومنهم أصناف منهم مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، وقيل: إن أول من وضع الإرجاء حسان بن بلال بن الحارث المزني، وقيل: بل أبو سلت السمان، وقيل: إنه الحسن بن محمد بن الحنفية.

المعتزلة Mu`tazila, Rationalists

فرقة كلامية إسلامية، ظهرت في أخريات القرن الأول الهجري، وبلغت شأوها في العصر العباسي الأول. يرجع اسمها إلى اعتزال إمامها واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري، لقول واصل بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، خلافاً لقول الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر، ولقول المرجئة أن مرتكب الكبيرة مؤمن ولكنه فاسق. ولهذه الفرقة مدرستان رئيسيتان: أحدهما بالبصرة ـ ومن أشهر رجالها: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبو هزيل، وإبراهيم النظام، والجاحظ، والأخرى ببغداد ـ ومن أشهر رجالها: بشر بن المعتمر، وأبو موسى المردار وثمامة بن الأشرس.

رفضوا الوظائف الإدارية ليتفرغوا للبحث والمناظرة، ثم انغمسوا في السياسة. وللمعتزلة أصول خمسة يدور عليها مذهبهم، وأهمها العدل والتوحيد. والمنزل بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المعمدانية، الأبابتست Baptism

مذهب في البروتستانتية يقول بأن العماد أو التنصير يجب أن لا يتم إلا بعد النضوج والتفهم الكامل لمعاني المسيحية. والتعميد يكون بتعطيس المعمد في الماء وليس رشه به. ويبدو أن أول من مارس التعميد كان النبي يحيى (يوحنا المعمدان).

وينقسم المعمدانيون قسمين: ففريق يقول بخصوصية التعميد، وأنه فقط للنخبة، وأن المسيح قد صلب من أجل أن يُغفر للنخبة أو الصفوة، وفريق يقول بعمومية التعميد، وأنه للجميع، والأولون يتبعون كالفين، والآخرون يتبعون يعقوب أرمينوس. ولقبول بالعماد معناه التطهر من الرجس والذنوب والآثام، ويرمز: للتوبة النصوح، لذلك لايصلح للأطفال حيث لا يفهمون الإيمان، ولم يعرفوا بالمسيح، ولم يؤمنوا بعد، والمعمدانية مذهب في العقلانية الدينية، وتدعو إلى حرية التفكير، ولذلك كان ارتباط المعمدانيين بالأحزاب الليبرالية، وبالثورة الأمريكية، وبالبيوريتانية، ثم باليسار الفلسفي. وأنشأت المعمدانية جامعة شيكاغو لتخريج الدعاة، ومن مفكريها جون مايلز، وروجر وليامز وشالر ماتيوز. والمعمدانية تحاول أن توائم بن الإيمان بالتراث الديني ومسايرة تطورات العصر.

الموضوعية Objectiveness

هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوهها نظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره.

وهي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها مستقلة عن النفس المدركة إدراكاً كاملاً، وأن بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل، هذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مسبقة، فهو بهذه الطريقة يستطيع أن يصل إلى تصور موضوعي دقيق للواقع يكاد يكون فوتوغرافياً.

الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة، أو الغيب) Metaphysics

علم وراء الطبيعة، وهي تدرس المبادئ العليا لكل ماهو موجود، والتي لاتبلغها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل. لكن في العصر الحديث فهمت الميتافيزيقا على أنها منهج غير جدلي في التفكير، نظراً لما تتميز به من أحادية الجانب وذاتية في المعرفة.

النسبية Relativism

هي الرأي الذي يقول بأن الحقيقة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر وليس لها معايير موضوعية.

وبالتالي فإن كل مدرك نسبي ويقابلنا في التحليل العلمي عنصر النسبية والحتمية.

نظرية النسبية Relativity Theory

هي النظرية التي نسبت إلى أينشتاين، وقد صاغها على مرحلتين:

المرحلة الأولى النظرية النسبية الخاصة (١٩٠٥)، والمرحلة الثانية النظرية النسبية العامة (١٩١٦)، وبهما أكد أينشتاين أن الزمان ليس مطلقاً، وأن قياسه يتأثر بالزمان الخاص لكل مشاهد، وجمع بين المكان والزمان في وحدة أطلق عليها اسم المكان الزماني. تتكون من مكان وزمان نسبيين.

النفعية Utalitarianism

نظرية أخلاقية تعتبر فائدة فعل ما معياراً لأخلاقيته، أسسها بنتام الذي صاغ مبدأها الأساسي القائل بأن "السعادة الكبرى لأكبر عدد" تتحقق بإرضاء اهتماماتهم الفردية. ويمكن حساب أخلاقية فعل ما حساباً رياضياً باعتبارهما رصيد اللذة والألم الناتج عن هذا الفعل وقد أدخل جون ستيورات ميل على المذهب المنفعي مبدأ اللذة الجسمية . كذلك يحدد المذهب النفعي فهم وظائف الدولة والقانون.

وقد أدى تطبيق مبدأ النفعية على نظرية المعرفة إلى ظهور الذرائعية.

نهاية التاريخ End Of History

عبارة تعني أن التاريخ بكل ما يحويه من تراكيب، وصيرورة سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فيصبح سكونياً تماماً خالياً من التدافع والصراعات، إذ إن كل

شيء سيُرد إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء، وسيسيطر الإنسان سيطرة كاملة على بيئته وعلى نفسه وسيجد حلولاً نهائية حاسمة لكل مشاكله وآلامه.

وهذا المصطلح ينتمي إلى عائلة من المصطلحات التي تصف بعض جوانب منظومة الحداثة الغربية والتي تعني انتهاء شيء ما والقضاء عليه، وغالباً ما يكون هذا الشيء هو الجوهر الإنساني، كما ظهر متعيناً في التاريخ واستخدم هذا المصطلح نهاية التاريخ بشكل أكثر شمولية في كتاب (نهاية التاريخ) لفرنسيس فوكاياما الذي يرى أن كلاً من هيجل وماركس كانا يريان أن التاريخ سيصل إلى نهايته حينما تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع الذي يشبع الاحتياجات الأساسية والرئيسية للبشر، فهو عند هيغل الدولة الليبرالية وعند ماركس المجتمع الشيوعي. ولكن العالم بأسره قد وصل إلى ما يشبه الإجماع بشأن الديمقراطية الليبرالية كنظام صالح للحكم بعد أن ألحق الهزيمة بالإيديولوجيات المنافسة. وهذا يعود إلى أن الديمقراطية الليبرالية خالية من تلك التناقضات الأساسية الداخلية التي شابت أشكال الحكم السابقة.

الهرمينوطيقا Hermeneutique

هي فن أو أسلوب الفهم والتأويل. والقضية الأساسية التي تتناولها هي مشكلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص تاريخياً أم دينياً، والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها أسئلة كثيرة ومعقدة ومتشابكة، حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليدمن جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى، والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها على علاقة المفسر بالنص.

الهيولى Hyle

شيء قابل للصور مطلقاً من غير تخصيص بصورة معينة، ويسمى بالمادة. وهي على أربعة أقسام: الهيولى الأولى، وهي جوهر، غير جسم محل للصورة الجسمية.

الهيولى الثانية هي جسم قام به صوره كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية.

الهيولى الثالثة هي الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى كالخشب لصورة السرير.

الهيولى الرابعة هي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً للصورة كالأعضاء لصورة البدن، فالهيولى الأولى جزء من الجسم، والثانية نفس الجسم، والثالثة والرابعة جزء لهما.

والخلاصة: أن الهيولى على الإطلاق هي الهيولى الأولى، فإطلاقها على باقي الأجسام بالتقييد بالثانية والثالثة والرابعة.

وللهيولى أسماء باعتبارات، فهي قابل من جهة استعدادها للصور، ومادة وطينة إذ يتوارد عليها الصور المختلفة، وعنصر إذ فيها تبدأ التراكيب، والهيولاني هو المنسوب للهيولى تقول العقل الهيولاني، وهو قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المادة.

الوثنية Paganism

الاسم الذي كان يطلقه المسيحيون والمسلمون الأول على المشركين الذين يعبدون الأوثان، بوساطة طقوس يقوم بها الفرد نحو الأوثان التي يعبدها، والأوثان عادة تصنع على صورة الحيوان أو الإنسان، ويعتقد أنها مقر ذات فوق طبيعية تؤدى أمامها طقوس العبادة.

وقد كان الإنسان البدائي يعزو قوة خاصة لبعض الأطعمة وكان يعبر عن اتجاهه نحو تشبيه الأشياء بالإنسان بنحت الصفات البشرية من الأحجار أو الأشجار وبذلك يجعلها مقدسة.

الوجودية Existentialism

فلسفة الوجود، ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى في ألمانيا وفرنسا. وهي مدرسة فلسفية تقول بأن الوجود الإنساني سابق على الماهية؛ أي أن الإنسان صانع وجوده، بغض النظر عن أي عوامل متحكمة فيه. وأن العقل وحده عاجز عن تفسير الكون ومشكلاته، والإنسان يستبد به القلق عند مواجهة مشكلات الحياة، وأساس الأخلاق قيام الإنسان بفعل إيجابي، وبأفعاله تتحدد ماهيته، وإذن فوجوده العقلي يسبق ماهيته.

كما تؤمن الوجودية بالحرية المطلقة، التي تمكن الفرد من أن يمتع نفسه، ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه.

أثرت الوجودية تأثيراً كبيراً في الأدب والفن الحديث.

وحدة الوجود Pantheism

مذهب القائلين بأن الله لا يوجد مستقلاً عن الأشياء، أو أنه نفس العالم، والأشياء مظاهر لحقيقة الكلية، أو مظاهر لذاته، تصدر عنه بالتجلي، أو تفيض عنه فيوض النور عن الشمس، غير أن وحدة الوجود عند الحلاج وابن عربي والإسلاميين عامة تختلف عنها عند سبينوزا مثلاً، الله عنده والطبيعة شيء واحد أو وجهان لشيء واحد، فالله هو الطبيعة الطابعة أو الفاعلة، والكون هو الطبيعة المطبوعة، والله نظام ممتد مكاني من الموضوعات الفيزيائية، بقدر ما هو نظام لا مادي ولا ممتد من الفكر، وبعبارة موجزة فإنه مادة وعقل معاً.

الوضعية Positivism

تيار واسع الانتشار في الفلسفة في القرن التاسع عشر والعشرين.

ينكر أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم، ويرفض المشكلات التقليدية للفلسفة (علاقة الوعي بالوجود...إلخ) باعتبارهما (ميتافيزيقية) وغير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة. ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق منهجاً للبحث أو (منطقاً للعلم) يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية. وإحدى المبادئ الأساسية لمناهج البحث الوضعية النزعة الظواهرية المتطرفة، التي تذهب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها. لقد أسس المذهب الوضعي أوغست كونت وهو الذي أوجد مصطلح الوضعية.

الوطنية Patriotism

الوطنية في كافة مظاهرها عبارة عن الدافع الذي يودي إلى تماسك الأفراد وتوحدهم وإلى ولائهم للوطن وتقاليده والدفاع عنه.

ويتكون الشعور بالوطنية منذ سنوات التنشئة الأولى، ومن ارتباط الفرد في أول عهده بالبيئة المباشرة. والمشاعر التي تتولد لدى الوطني قد لا تستند إلى التفكير بقدر ما تستند إلى استجاباته العاطفية.

* * *

محمد الحبيب المرزوقي
(أبو يعرب)

- مواليد بنزرت ١٩٤٧م.
- إجازة في الفلسفة جامعة السوربون ١٩٧٢م.
- دكتوراه الدولة ١٩٩١م.
- أستاذ الفلسفة كلية الآداب - جامعة تونس الأولى.
- مدير معهد الترجمة (بيت الحكمة) - تونس.

- **من أهم مؤلفاته:**

- مفهوم السببية عند الغزالي ١٩٧٩م.
- الاجتماع النظري الخلدوني ١٩٨٣م.
- الإبستمولوجيا البديل ١٩٨٦م.
- إصلاح العقل في الفلسفة العربية ١٩٩٤م.
- آفاق النهضة العربية ١٩٩٠م.
- العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني ٢٠٠٠م.
- وحدة الفكرين الديني والفلسفي - دار الفكر - ٢٠٠١م.
- تجليات الفلسفة العربية - دار الفكر - ٢٠٠١م.

الدكتور حسن حنفي

- ولد في القاهرة سنة ١٩٣٥م.
- ليسانس فلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، سنة ١٩٥٦م.
- دكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة السوربون، سنة ١٩٦٦م.
- درّس الفلسفة في كلية الآداب، جامعة القاهرة منذ سنة ١٩٦٧م، وتنقل أستاذاً زائراً في جامعات: تنبل، فيلادلفيا، الولايات المتحدة، وفاس، المغرب، وطوكيو، اليابان.
- يجيد الإنكليزية والفرنسية والألمانية.
- نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية. السكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية.
- عضو لجنة التضامن الآسيوية- الإفريقية.
- **من أهم مؤلفاته:**

- من العقيدة إلى الثورة: في خمسة أجزاء.
- التراث والتجديد.
- مقدمة في علم الاستغراب.
- الإسلام في العصر الحديث: بالإنكليزية.
- الحوار الديني والثورة: بالإنكليزية.
- مناهج التأويل: بالفرنسية.
- تأويل الظاهريات: بالفرنسية.

LOGOS AND PRAXIS

Al-Naẓar wa-al-'Amal

Dr. Abū Ya'rub al-Marzūqī Dr. Ḥasan Ḥanafī

لاتزال لإشكالية العلاقة بين النظر والعمل أهمية كبرى على صعيد الفكر الفلسفي والديني في الثقافة العربية.

ففريق يرى أولوية العمل على النظر لأنه أحد متطلبات الواقع العربي المعاصر فالوجود مهدد، فمن يصارع من أجل البقاء؟ والمشروع الصهيوني يتحقق يوماً بعد يوم فمن يحمي الديار؟ وما دور الفيلسوف والمفكر والمثقف؟ أيقبع في فلسفته يعلمها صنعةً لجيل قادم من الحرفيين؟

هل يواجه الاحتلال بالبيان، والاجتياح بمؤتمر قمة، والعدوان بالشجب والإدانة؟

أين الفعل في مواجهة الفعل والألم في مواجهة الألم؟

وآخرون يرون أن الظرف الحالي للعرب والمسلمين يقتضي تقديم النظر على العمل. فالفشل العملي الخانق ناتج عن فقدان النظر والبحث الجاد. والبحث ليس بمعنى الثرثرة التي صارت تقدم باسم الفلسفة.

إن مشكل العرب الحالي هي كثرة المتصارعين على العمل المضطرب، والتّنافس على الفعل المباشر وخاصة السياسي.

ومشكل المشاكل هو خلوّ المجتمع العربي من المتفرغين للنظر، وخلوه من الفهم والتحليل اللذين يمكنان من العمل الصحيح.

هذا الموضوع الشائك فلسفياً، يتصدى له فيلسوفان عربيان مرموقان من أجل أن نعيد النظر في أولوياتنا.

DAR AL-FIKR
3520 Forbes Ave., #A259
Pittsburgh, PA 15213
U.S.A
Tel: (412) 441-5226
Fax: (775) 417-0836
e-mail: fikr@fikr.com
http://www.fikr.com/

ISBN 1-59239-096-X

